

Justiça, Liberdade e Equidade no Pensamento de Rawls

Eurídice Virgínia Cangunga dos Santos

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Setembro, 2019

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de
Mestre em Filosofia, especialidade de Filosofia Política, realizada sob a orientação científica do
Professor Doutor Nuno Venturinha

*Para a minha mãe,
Madalena José Cangunga*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer ao meu orientador, Prof. Doutor Nuno Venturinha, por ter aceitado o meu pedido neste que foi, até agora, o maior trabalho da minha vida. Agradeço-lhe pelo apoio, pela boa instrução e pela sabedoria e inteligência que usou e demonstrou durante todo o percurso de escrita desta dissertação. Estendo este agradecimento ao Prof. Doutor Giovanni Damele, a quem estou também grata pelos seus ensinamentos.

Agradeço igualmente a todas as pessoas que, nesta caminhada, sempre me ajudaram a avançar, que confiaram em mim e me protegeram quando isso estive ao seu alcance, nomeadamente o meu pai, Santos Virgílio, a Dr.^a Manuela Coelho e os meus tios, João Neves Cangunga, Virgínia Sequeira e Paulo Manuel.

Quero agradecer especialmente à minha mãe, Madalena José Cangunga, pelo seu apoio incondicional, pelas suas orações, pela sua persistência, pela sua dedicação e pela sua coragem e determinação em nunca desistir de mim. A palavra “obrigada” não capta nem transmite completamente o sentimento de gratidão que quero expressar, mas estou esperançosa de que as minhas ações possam justificar tal apoio.

Por último mas não menos importante, agradeço à entidade financeira da formação, o Ministério dos Recursos Minerais e Petróleos (MIREMPET), pela bolsa que me foi concedida.

JUSTIÇA, LIBERDADE E EQUIDADE NO PENSAMENTO DE RAWLS

JUSTICE, FREEDOM AND EQUITY IN RAWLS' THOUGHT

EURÍDICE VIRGÍNIA CANGUNGA DOS SANTOS

RESUMO

Esta dissertação constitui uma reflexão acerca da concepção de justiça tal como se encontra desenvolvida na obra de John Rawls. Aquilo que se procura é determinar até que ponto tal concepção pode ser aplicada universalmente, e não apenas regionalmente, de forma benéfica, equitativa e livre para todos. Se atentarmos à história das civilizações, bem como à nossa contemporaneidade, é possível identificar casos de injustiça um pouco por toda a parte, quer seja a nível estatal ou institucional, quer nas convivências sociais no âmbito das diversas comunidades de indivíduos, sem que para isso seja necessária uma investigação profunda. As principais ideias contidas na obra maior de Rawls, *A Theory of Justice*, publicada em 1971, podem ser a chave para se fechar uma porta já há muito aberta, a saber, a da injustiça. Com esta dissertação espera-se poder apreender os principais contributos da inovadora teoria da justiça rawlsiana na expectativa de que estes possam vir a ser aplicados a casos concretos nas nossas sociedades.

ABSTRACT

This dissertation constitutes a reflection upon the conception of justice as it is developed in the work of John Rawls. The goal is to determine to what extent can this conception be universally applied, and not only regionally, in a good manner, equitatively and free for everyone. If we look at the history of civilizations, as well as to our contemporary age, it is possible to identify cases of injustice a little bit everywhere, either at a state or institutional level or in social coexistence in the different communities of individuals, without being necessary a deep investigation on the matter. The main ideas contained in the chief work of Rawls, *A Theory of Justice*, published in 1971, can be the key needed to close a door which has been opened for a very long time, namely that of injustice or unfairness. With this dissertation, it is expected to apprehend the main contributions of Rawls' innovative theory of justice in the hope that these may be applied to concrete cases in our societies.

PALAVRAS-CHAVE: Bem Comum, Equidade, Igualdade, Justiça, Liberdade, Rawls

KEYWORDS: Common Good, Equity, Equality, Justice, Freedom, Rawls

*O Bem é aquilo por que todos anseiam.
O Bem que cada um obtém para si é suficiente para se satisfazer,
mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo
e mais próximo do que é divino.*

Aristóteles, Ética a Nicómaco

ÍNDICE

1. Introdução: Questões Fundamentais.....	7
1.1. Apresentação do tema.....	7
1.2. A posição original: contextualismo e equidade.....	8
1.3. A tradição contratualista: Hobbes, Locke e Rousseau.....	15
1.4. O véu da ignorância.....	19
2. O Liberalismo Igualitário.....	23
2.1. Visões liberalistas clássicas.....	25
2.2. A justiça como faculdade de julgar: o kantianismo de Rawls.....	29
2.3. O ideal de um socialismo liberal.....	31
3. A Importância do Consenso.....	34
3.1. Justiça e moralidade.....	36
3.2. Noção de “razão pública”.....	37
3.3. Que democracia? Rawls e Habermas.....	39
3.4. Excurso: O rawlsianismo de Dworkin.....	43
Conclusão.....	47
Bibliografia.....	50

1. Introdução: Questões Fundamentais

1.1. Apresentação do tema

A presente dissertação tem como temas a justiça, a liberdade e a equidade no âmbito da obra de Rawls dando especial ênfase ao livro *Uma Teoria da Justiça* (*A Theory of Justice*).

O ser humano é naturalmente social e racional. A responsabilidade pelas circunstâncias de onde alguém nasce, mais especificamente, se nasce numa família de perfil socioeconómico mais alto ou mais baixo, não é algo moralmente atribuído aos indivíduos. Este tipo de contingências é considerado alheio a um ponto de vista moral. Ainda assim, apesar de não se poder imputar responsabilidade ao meio no qual se nasceu, parece ser moralmente inaceitável nada fazer na tentativa de se diminuir as desigualdades socioeconómicas. Uma sociedade, sendo sobretudo um agrupamento humano que partilha um determinado período de tempo e de espaço, tendo a mesma identidade e seguindo padrões comuns, deve prezar os valores sociais de justiça, igualdade e liberdade. Tal como Rawls sustenta, “[t]odos os valores sociais – liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza, e as bases sociais do respeito próprio – devem ser distribuídos igualmente, salvo se uma distribuição desigual de algum desses valores, ou de todos eles, redunde em benefício de todos”.¹ No entanto, o problema enraizado nas diferentes classes sociais não se encontra baseado na quantidade ou qualidade das riquezas mas sim na forma como a distribuição destas últimas é feita.

Rawls entende que a constituição política bem como as principais estruturas económicas e sociais são a base da sociedade. Assim, é a constituição política que deve ser a garantia primária da justiça, é ela que é responsável pela distribuição dos direitos e deveres fundamentais e, nesse sentido, deve determinar a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade. Rawls idealiza e concebe uma teoria da justiça com a finalidade de a tornar razoável, útil e capaz de representar uma alternativa à visão utilitarista,² concentrando na sua conceção filosófica as principais ideias e

¹ Rawls 1993, p. 69.

² Rawls julgava que a doutrina utilitarista (ainda que sob várias formas) era diminuta e ao mesmo tempo insatisfatória para servir de base às instituições das democracias constitucionais pois, na sua visão, a mesma não fornece uma explanação convincente daquilo que determina os direitos e as liberdades fundamentais dos cidadãos, enquanto livres e iguais. Rawls não julgava tal falha de ânimo leve dado que para uma avaliação das instituições democráticas é absolutamente crucial que os direitos e as liberdades dos cidadãos sejam satisfatoriamente observados.

objetivos destinados a uma democracia constitucional. Portanto, para maior preservação e melhor prosperidade da sociedade, é totalmente benéfico que, tal como Cícero pensava,

os bons cidadãos devem estar preparados para assumir os encargos públicos e devem ambicionar o exercício do poder, a fim de evitar que os maus o façam e com isso destruam a república, ao impor seus interesses particulares.³

É esta linha de raciocínio que seguiremos no próximo capítulo desta dissertação.

1.2. A posição original: contextualismo e equidade

É abstrato o episódio em que na história da humanidade, numa determinada ocasião e num espaço oportuno, as partes decidiram, sem informações específicas acerca de si próprias ou sobre a sua situação posterior, organizar-se em sociedade. A posição original é uma situação puramente hipotética, a qual faz uma releitura do “estado de natureza” presente no pensamento contratualista proposto por Hobbes, Locke e Rousseau. No entanto, é justamente com este conceito ou mecanismo de posição original, onde as partes estão destituídas de um conhecimento da sua futura posição social – *status* das partes, capacidades e talentos naturais, concepção de (in)justiça social, fatores históricos bem como as propensões psicológicas –, que Rawls tem em vista alcançar objetivamente a imparcialidade do julgamento e da deliberação.

Rawls elabora a ideia da posição original para traçar uma concepção que especifique os princípios de justiça aptos para ordenar as estruturas básicas da sociedade, sendo que em toda e qualquer sociedade é possível verificar-se o seu sentido de justiça através das suas condições “objetivas”. A cooperação humana é possível e necessária, resultante da multiplicidade da coexistência de indivíduos num mesmo tempo e espaço geográfico, na medida em que não há domínio de um indivíduo sobre o outro e, correndo todos os mesmos riscos na disputa pelos mesmos interesses, se verifica igualmente uma certa escassez nos recursos naturais.

As condições “subjetivas” derivam do facto de, não obstante se partilharem aproximadamente as mesmas necessidades e interesses de vários modos complementares, as partes

³ Gonçalves de Barros 2012, pp. 61-62.

manterem a constituição das qualidades inatas relevantes de cada sujeito. Por outras palavras, cada um mantém o seu próprio projeto de vida e coopera fundamentalmente com a intenção de o ver alcançado enquanto este se pode materializar no alcance de uma série de coisas benévolas para si. Leia-se:

Por uma questão de simplicidade, costumo salientar, entre as condições objetivas, a da escassez moderada e, entre as subjetivas, o conflito de interesses. Assim, podemos dizer, em resumo, que o contexto da justiça se verifica sempre que são formuladas exigências concorrentes que incidem sobre a divisão das vantagens sociais em condições de escassez moderada.⁴

Através destas palavras, é possível compreender que Rawls deixa claro que a questão da justiça social é o tema impulsionador da sua teoria, a qual inclui uma conceção de justiça própria, “a justiça como equidade”,⁵ que procura responder aos problemas encontrados em termos de uma justiça distributiva ou, tal como ele denomina, “justiça social”. O pluralismo e as várias doutrinas abrangentes, e não só, são fatores impulsionadores de variadas disputas e desacordos sociais. A ideia rawlsiana de sociedade, como um sistema equitativo de cooperação, está elaborada como uma ideia fundamental de justiça enquanto equidade, mediante a qual as demais ideias fundamentais são relacionadas a um sistema equitativo intemporal e de carácter intergeracional. Neste sentido, poder-se-á não aceitar compartilhar determinadas ideias e convicções defendidas por certa igreja ou sindicato, mas não se possa fazer o mesmo em relação à constituição do país em que se vive a fim de que “aquele espaço onde se propicia a emergência de grupos, movimentos e indivíduos relativamente autónomos, que se auto-organizam e procuram veicular valores, criar associações e solidariedades e, de forma geral, promover os seus interesses, possa de fato ser considerado como uma “sociedade civil”.⁶

Existem cinco ideias rawlsianas para uma compreensão adequada da teoria da justiça que são a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, a conceção política da pessoa, a posição original, o consenso sobreposto e os princípios da justiça.⁷ Analisaremos em seguida cada uma destas ideias.

⁴ Rawls 1993, p. 115.

⁵ Importa dizer que a justiça como equidade não é a única conceção de justiça existente, mas não cabe aqui problematizar tal aspeto. Adiante será retomado o significado do que é uma conceção política de justiça para Rawls.

⁶ Cf. Linz 2015, pp. 132-134.

⁷ Veja-se Tramontina e Parreira 2015, pp. 260-266.

No que diz respeito à ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, Rawls especifica três elementos que guiam uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação social, intemporal e intergeracional:

i) As regras e os procedimentos reguladores da conduta social dos indivíduos devem ser publicamente aceites e reconhecidos pelos cooperantes.

ii) Os termos da cooperação, em todo o seu aspeto, têm de ser equitativos, i.e., funcionando como regras que cada cooperante pode aceitar desde que os outros, de igual modo, também as aceitem como razoáveis, sendo que a reciprocidade será o elemento regulador das mesmas. Isso significa que os benefícios devem ser adequadamente partilhados por todos os colaboradores envolvidos, sendo que, se são produzidos coletivamente, também devem ser distribuídas equitativamente.

iii) A ideia de vantagem racional de cada indivíduo e a conceção de bem que os participantes na cooperação almejam.

Estas ideias equivalem a dizer que a ideia de reciprocidade, acima mencionada, enquanto pertencente à ideia de cooperação em Rawls, não se fundamenta nem no propósito último de se obter o bem geral (altruísmo) nem na obtenção de vantagens mútuas (egoísmo exacerbado). Rawls define-a como:

[...] a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa por princípios de justiça que regulam um mundo social do qual todos colhem benefícios, de acordo com um referente apropriado de igualdade definido para esse mundo, [...] a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada definida pela sua conceção política pública da justiça.⁸

No que concerne à conceção da pessoa política, embora tenha sofrido várias críticas,⁹ as quais extravasam o âmbito desta dissertação, Rawls extrai a sua conceção da cultura política pública das sociedades democráticas, onde, na sua tradição, se enfatiza a ideia de liberdade e igualdade entre os cidadãos. Os cidadãos, que Rawls em *Uma Teoria da Justiça* designa pela

⁸ Rawls 1996, pp. 44-45.

⁹ Veja-se Sandel 1982 e Taylor 1992.

palavra “indivíduos” e posteriormente, em *Liberalismo Político*, passou a designar por “cidadãos” justamente para revelar o aspeto político – e não metafísico – da sua teoria, são fruto das suas faculdades morais e das faculdades da razão. A capacidade de ter sentido de justiça, de ter uma conceção de bem e de poder fazer um julgamento através do pensamento torna os indivíduos ou os cidadãos membros igualitariamente cooperativos da sociedade. É preciso destacar ainda que, de acordo com outro argumento de Rawls, os cidadãos são livres porque possuem a faculdade moral de ter uma conceção de bem, porque são fontes autenticadoras de reivindicações e porque são capazes de assumir as responsabilidades pelos seus objetivos.¹⁰

A Posição Original é descrita por Rawls como uma situação hipotética de liberdade equitativa e de igualdade, em que o elemento primordial repousa na figura do véu da ignorância.¹¹ Não se trata de perceber se as partes na posição original estarão a descobrir ou a inventar o conceito de justiça, pois nenhuma das partes age altruisticamente. Pelo contrário, cada uma estará a pensar em si mesma; portanto nem sequer seria considerável implementar decisões injustas dentro da sociedade pois desconhece-se em qual dos indivíduos será efetivamente aplicada tal injustiça.

De facto, Rawls deixa claro que a sua conceção da posição original não visa explicar a conduta humana, exceto na medida em que tenta apreciar os nossos juízos e ajuda a explicar o facto de termos um sentido de justiça. A teoria da justiça como equidade de Rawls é uma teoria dos nossos sentimentos morais, na forma como se manifestam através dos nossos juízos refletidos e ponderados, obtidos em equilíbrio refletido, sendo que estes sentimentos afetam presumivelmente, em alguma medida, os nossos pensamentos e as nossas ações.¹²

Rawls especifica dois princípios de justiça,¹³ em resultado do procedimento deliberativo pelas partes na posição original. São essenciais na justiça como equidade a *igualdade* ao nível das

¹⁰ Veja-se Tramontina e Parreira 2015, p. 261.

¹¹ Abordar-se-á este tema posteriormente.

¹² Rawls 1993, p. 110.

¹³ Refere-se estritamente à justiça social, cujo domínio específico é a estrutura básica da sociedade, as suas principais instituições sociais e económicas. Note-se que no cerne da ideia de justiça em Mill, o critério do correto ou incorreto, do justo ou injusto, encontra-se na felicidade, e diz que “[...] embora uma coisa seja pensar que temos sentimentos naturais de justiça, e outra reconhecê-los como critério supremo da conduta, estas duas opiniões estão muito estreitamente ligadas no plano dos factos. [...] o sentimento de justiça e injustiça é em si *sui generis*.” (Mill 2005, p. 100) E leia-se ainda: “Mas, neste caso, mais ainda do que em qualquer outro, a noção de justiça varia de acordo com pessoas diferentes, e, nas suas variações, está sempre em conformidade com a noção de utilidade dessas pessoas. [...] Os que pensam que a utilidade requer distinções de estatuto social não consideram injusto que as riquezas e privilégios sociais sejam distribuídos de forma desigual; mas os que consideram esta desigualdade inexpediente, também a consideram injusta.” (Mill 2005, p. 105) E conclui: “Não só diferentes nações e indivíduos têm noções diferentes sobre o que é a justiça como, na mente de um mesmo indivíduo, a justiça não é uma só regra, princípio ou máxima, mas muitas, que nem sempre coincidem nos seus ditames [...]” (Mill 2005, p. 117). Note-se que, se assim for, então,

liberdades básicas e o *princípio da diferença*, que forma uma base valorativa que não apenas servirá de base de orientação para a estrutura básica da sociedade na sua intervenção social como também servirá de mecanismo para a sociedade examinar e julgar o grau de legitimidade e justiça das instituições sociais.

O primeiro princípio de justiça ocupa-se da distribuição do bem primário da liberdade e ambiciona a igualdade e maximização das liberdades básicas, isto é, aponta para a igualdade de direitos de todas as pessoas num plano satisfatório de liberdades básicas, compatíveis com o direito de todos. As liberdades mais fundamentais são as seguintes:

- i) liberdade política;
- ii) liberdade de expressão e reunião;
- iii) liberdade de consciência e pensamento;
- iv) liberdade pessoal;
- v) direito à propriedade pessoal;
- vi) liberdade contra a apreensão e detenções arbitrárias.

Estas liberdades são, para Rawls, indispensáveis na realização ou modificação de qualquer plano de vida, bem como no desenvolvimento e solidificação do respeito por si próprio.¹⁴ Para Rawls, toda a conceção democrática constitucional deve destacar os princípios da tolerância e da liberdade. Neste sentido, um regime constitucional e democrático implica não apenas a proteção da liberdade e segurança para todos por meio da garantia de direitos e liberdade no exercício de todas as doutrinas permissíveis, mas também a sujeição às obrigações das leis legítimas.¹⁵

O segundo princípio de justiça estabelece os requisitos para a justificação das desigualdades económicas e sociais, os quais são:

temos que o objeto da justiça se encontra grandemente desvirtuado. Como é que as instituições mais importantes (a constituição política e as principais estruturas económicas e sociais) serão capazes de distribuir os direitos e deveres fundamentais, bem como determinar a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade justamente se esta mesma justiça nem sempre coincide, ou seja, nem sempre é coerente com muitos dos seus ditames? Onde, com frequência há muita discrepância dentro daquilo que se aspira na comunidade social; decerto que, tal não é em nada benéfico para um sistema de cooperação social. A estabilidade deve ser um critério primordial para conservação e continuidade de qualquer união social e, sobretudo, é necessário um equilíbrio adequado entre as diferentes presunções concorrentes na atribuição dos benefícios da vida em sociedade.

¹⁴ Rawls 1996, p. 60.

¹⁵ Rawls 1993, pp. 88.

- i) Permitir o acesso a todos, em iguais condições de oportunidades, a cargos e posições públicas – isto é, o direito de eleger e ser eleito;
- ii) Representar os indivíduos menos favorecidos da sociedade.

Este princípio é efetivo na “distribuição de renda e riqueza e no escopo das organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e de responsabilidade”,¹⁶ Quer dizer, não se trata de uma distribuição de renda e riqueza minuciosamente igual, mas de uma distribuição de riqueza que garanta a vantagem de todos, permitindo o acesso a posições de autoridade e responsabilidade por todos. Rawls destaca o seguimento de uma ordem lexical dos princípios de justiça. O primeiro precede o segundo, sendo que a segunda parte do segundo princípio tem prioridade sobre a primeira parte. Desta feita, presume-se que a concepção da “igualdade democrática” se encontra fundada no que pode chamar-se de “versão preferida”, isto é a combinação das duas alíneas do segundo princípio. Veja-se a posição de Cardoso Rosas:

Rawls considera que, tal como os princípios da justiça são prioritários em relação a qualquer maximização da utilidade social, também internamente os devemos pensar como ordenados segundo prioridades. Assim, o princípio das liberdades (primeiro princípio) é prioritário em relação ao segundo princípio e, neste, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades é prioritário em relação ao princípio da diferença. Estas regras de prioridade são de tipo lexical. [...] Assim se impede não só que a justiça seja sacrificada em nome da utilidade, mas também que uns bens sociais primários sejam sacrificados em nome de outros bens sociais primários. A liberdade não pode ser comprometida para a criação de mais oportunidades ou riqueza para os desfavorecidos e este último objetivo não deve comprometer a igualdade de oportunidades em sentido equitativo.¹⁷

O sentido da justiça é manifesto de duas formas. Na primeira forma os indivíduos são levados a aceitar as instituições justas que lhes são aplicáveis, das quais beneficiam coletivamente como associados, resultado da aceitação dos princípios públicos de justiça. Na segunda forma nasce uma disponibilidade, no sentido de os indivíduos evidenciarem esforços para estabelecerem e firmarem instituições justas, originado pelo sentido da justiça que, simultaneamente, desenvolve o desejo de

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷ Cardoso Rosas 2018, p. 47.

agir em conformidade com o dever natural de promover e perpetuar instituições justas e equitativas na sociedade.

A ideia de consenso sobreposto é uma das principais ideias apresentadas em *Liberalismo Político*, que serve de mecanismo alternativo para atuar em matéria de unidade social e garantia de estabilidade em sociedades democráticas. Rawls admite a existência de um pluralismo de doutrinas abrangentes, acentuadamente diferentes e opostas entre si. Para uma concepção política de justiça servir como base pública de justificação para um regime constitucional numa sociedade democrática bem-ordenada, é imprescindível que a mesma possa ser subscrita pelos cooperantes e limitada ao que Rawls designa por “domínio político”¹⁸ e respetivos valores.

A existência de instituições injustas numa sociedade é a porta aberta para a instabilidade social contínua. É justamente quando o cidadão toma conhecimento, ou seja, se apercebe da existência de instituições justas que se sente motivado a participar ativamente como membro da sociedade nos diferentes serviços que por ela são constituídos e, por outro lado, adquire um sentido de justiça capaz de fazer frente às inclinações que favorecem a injustiça. Segundo Rawls, é necessário que os homens tenham um sentido de justiça ou uma preocupação para com aqueles que seriam prejudicados pela sua traição ou, preferivelmente, ambas as coisas. Há também a necessidade de serem formulados acordos em torno dos valores políticos fundamentais, visando a promoção da justiça e da igualdade, expressos nos princípios e ideias dos membros da sociedade, os quais, com o apoio das instituições, sejam capazes de fornecer a sustentação para uma sociedade democrática estável. Assim, cada cidadão passa a considerar que a resposta correta às ações dos outros se encontra no cumprimento das obrigações e dos deveres de cada um.

¹⁸ No que concerne às liberdades, e mesmo até ao nível da pluralidade social, existe uma impossibilidade de se criar uma doutrina razoável afirmada por todos os cidadãos, quer seja filosófica, religiosa ou moral. O pluralismo razoável é produto da razão prática no decorrer do tempo sob instituições livres e duradouras; portanto, é fundamental a existência de uma concepção de justiça que seja apenas política e respeite tal facto. Isto significa que o (pretendido) sistema justo e democrático deve ser aquele sistema que permite a livre formulação de preferências políticas, partindo do pressuposto da livre utilização das liberdades básicas de associação, informação e comunicação, visando uma competição livre entre líderes no sentido de validar os intervalos regulares, por meios não violentos, onde há a pretensão de governar sem nenhuma exclusão dessa competição entre qualquer instância de decisão a nível nacional. As mesmas devem estar baseadas em eleições livres entre os partidos concorrentes, onde o diálogo, o debate, a argumentação e os vetores nucleares de um processo que almeja o escopo de uma cidadania participativa e a melhoria da qualidade das decisões coletivas caracterizam e são os fundamentos daquilo que é a democracia discursiva (deliberativa).

Rawls avança três condições para que a sociedade seja um sistema equitativo e estável de cooperação entre cidadãos livres, iguais e, ao mesmo tempo, profundamente divididos pelas doutrinas abrangentes e razoáveis:

- i) Que a estrutura básica da sociedade seja regulada por uma concepção política da justiça;
- ii) Que essa concepção política seja o foco de um consenso de sobreposição de doutrinas abrangentes e razoáveis,
- iii) Que a discussão pública, quando se arbitram os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica, seja conduzida nos termos da concepção política da justiça.¹⁹

Assim, a segurança dos procedimentos eleitorais democráticos que moderam a rivalidade política presente na sociedade é estabelecida na constituição. Portanto, sendo esses três requisitos atendidos, tem-se que as doutrinas professadas pelos cidadãos, se não o são, tornam-se razoáveis e o consenso constitucional efetiva-se. Contudo, o consenso constitucional não é o consenso sobreposto, mas é necessário para que este ocorra.²⁰

1.3. A tradição contratualista: Hobbes, Locke e Rousseau

São três os elementos que residem na argumentação contratualista, a saber, a situação inicial (pré-contratual), o contrato e resultado do contrato que consiste na afirmação das regras sociais que presidem à constituição da sociedade ou da moral. Estes três elementos dão origem a diferentes tipologias de contratualismo. Dentro destas tipologias é necessário distinguir entre o contratualismo político e o contratualismo moral. O primeiro foca-se na ideia de justiça (estrutura básica da sociedade, direitos e deveres dos cidadãos e respetivo exercício do poder político) que predomina nas obras dos principais contratualistas (Hobbes, Locke, Rousseau e Rawls); o segundo

¹⁹ Rawls 1996, p. 67.

²⁰ É de agradecer estas ideias a Tramontina e Parreira 2015, p. 267.

procura implementar a ideia de contrato na estrutura do argumento moral, fazendo com que as suas normas sejam, idealmente, vinculadas ao acordo atingido e com a eficácia de as fundamentar face aos outros. Analisaremos em seguida de forma sucinta as posições de Hobbes, Locke e Rousseau no que diz respeito à ideia de contrato.

Hobbes na sua obra *Leviatã* começa por descrever os fundamentos das sociedades politicamente organizadas até chegar ao indivíduo natural, descrevendo-o no seu estado de natureza. Ele traça as suas características antropológicas e condições de vida, de forma a serem identificadas como condição sólida para a criação imprescindível do corpo político, única alternativa para assegurar a sobrevivência dos indivíduos.²¹ Hobbes concebe o indivíduo como um ser naturalmente apolítico e com pouca disposição para a cooperação social e afirma que a “linguagem” é o meio viável da afirmação dos conhecimentos. Leia-se:

Aquelas outras faculdades das quais falarei a pouco e pouco, e que parecem características apenas do homem, são adquiridas e aumentadas com o estudo e a indústria, e são aprendidas pelo homem através da instrução e da disciplina, e procedem todas da invenção das palavras e do discurso. [...] que consiste em nomes ou apelações em suas conexões, pelas quais os homens registam os seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíproca, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre leões, os ursos e os lobos.²²

No estado de natureza de Hobbes, o homem, na luta pela sobrevivência e conservação, torna-se no lobo do próprio homem e, conseqüentemente, está num estado de guerra permanente de todos contra todos, o qual é intolerável. Nesse sentido, a única saída racional consiste em celebrar um contrato entre os homens que irá definir um poder capaz de manter o respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à consideração das leis da natureza pois “os pactos sem a espada não passam de palavras”.²³ Assim, para Hobbes, é imprescindível que seja feito um pacto entre todos os homens, abdicando estes últimos do direito de autogovernança,

²¹ A obra está constituída em quatro partes: I) Natureza do homem e as leis naturais; II) Natureza da sociedade civil e os direitos do poder soberano; III) Da sociedade cristã; e IV) Do reino das trevas. Hobbes não se limita em ser sujeito da explicação natural do mundo e procura, sim, submeter aos mesmos princípios a vida social do homem. Veja-se Wollmann 1994, onde, ele demonstra com profundidade a visão de Hobbes em relação ao problema político.

²² Hobbes 2002, p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 143.

cedendo-o para o soberano, dando-lhe o poder absoluto em todas as suas ações, tendo o soberano como único dever a tarefa de orientar as suas ações para o bom funcionamento e manutenção do Estado como instrumento capaz de assegurar a ordem e a paz social. Em resumo, o contrato de Hobbes não é um contrato centrado na limitação do poder político mas, sim, centra-se na justificação da soberania (absoluta).

Locke mantém o reflexo do pensamento hobbesiano, mas é totalmente contra o absolutismo. Na sua análise reformula o argumento contratualista e atribui aos indivíduos no estado de natureza direitos fundamentais (o direito à vida, à liberdade e à propriedade) intransferíveis por qualquer contrato. O indivíduo socializado sob o regulamento das leis naturais, por intermédio do seu esforço e trabalho, privatiza os bens que a todos pertenceram no estado de natureza mas a incerteza e a insegurança que o homem tem na defesa dos seus direitos básicos leva-o a abandonar o estado de natureza e a ceder o exercício da sua defesa a um corpo político com um juiz imparcial reconhecido por todos e com instituições, criadas num quadro constitucional, capazes de arbitrar todas as questões divergentes.²⁴ Locke traz à luz a elaboração de critérios interligados e específicos, através dos quais é exequível identificar nitidamente um poder legítimo, determinar o alcance do domínio e os limites do poder político e especificar a finalidade do poder político.

Diferente de Hobbes, o poder político em Locke não reside num soberano absoluto. Para Locke, no contrato tem de existir uma relação de confiança entre as partes, sendo o legislador o fiel depositário do direito de soberania do povo que lhe é confiado e, na qualidade de comissário no quadro da constituição, o governo administra o poder político da comunidade. Tendo em conta que as partes em Locke em nenhum momento do contrato abdicam dos seus direitos fundamentais, sempre que o poder constitucional estabelecido não cumprir com as suas funções principais – que são afirmar a estabilidade e segurança e ser competente na proteção dos direitos fundamentais – elas poderão legitimamente negar-se a obedecer com a consequência máxima de o povo readquirir o poder supremo e o direito de dar continuidade ao legislativo, seja diretamente, seja através da configuração de uma nova forma de governo, seja mantendo a forma anterior e atribuindo a outras pessoas o governo. Veja-se:

A este respeito, portanto, convirá sublinhar que nenhum homem possui por natureza um poder pleno e perfeito de comandar sociedades políticas inteiras. Por isso, caso não oferecêssemos a ninguém o

²⁴ Cf. Locke 2007, pp. 55-76.

nosso consentimento para que nos governasse, viveríamos livres, sem que ninguém mandasse em nós. Ora, nós consentimos, de facto, em ser governados, na medida em que a sociedade de que fazemos parte o tiver feito, e até que este consentimento venha a ser revogado mediante um acordo igualmente universal. É o consentimento que imprime validade às leis humanas, sejam elas de que espécie forem.²⁵

Rousseau é bastante crítico no seu argumento contratualista. No seu entender, o contratualismo anterior não apresenta uma justificação suficientemente convincente para a constituição de um poder político legítimo. Para Rousseau existem determinadas capacidades que apenas poderão ser desenvolvidas no homem se este estiver inserido numa comunidade política organizada à luz dos princípios democráticos. Leia-se:

Embora nesse estado [o ser humano] se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outra de igual monta: suas faculdades se exercem e desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o desagradassem frequentemente a uma condição inferior àquela de onde saiu, deveria, sem cessar, bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.²⁶

Na abordagem *Do Contrato Social*, Rousseau considerava os contratualismos de Hobbes e Locke como sendo ideológicos, pois, na sua análise, por um lado os mesmos eram capazes de caracterizar a desigualdade e a injustiça mas, por outro, eram incapazes de formular uma genuína vontade geral comum. Na abordagem do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* ele descreve o que vê como: “males enraizados na sociedade” e, nessa medida, faz uma abordagem das falhas e infortúnios nos seus membros com a pretensão de explicar a verdadeira motivação na base do surgimento dos mesmos com o propósito de formular

²⁵ Locke 2007, pp. 151. A competição, a desconfiança e a glória são fatores que estiveram e são (em todo o tempo) características das relações sociais. Questões fundamentais como “O que é o poder e como se desenvolve?” ou “De que é feito o poder e onde está centralizado?” são questões que a nível social e, especificamente em matéria de ordem política e social, centralizam o debate e as deliberações da organização e distribuição político-social. A descentralização do poder permitiu que o monopólio do exercício da força legítima testemunhasse o seu momento de decadência e afastamento por muitos, fazendo com que o poder fosse exercido e não possuído, pois o poder deve ser produtivo, bem como repressivo. A emergência do poder de baixo para cima colocou na escolha coletiva, ou seja, na escolha da maioria, a decisão de quem governa, o que, diante das condições propícias, remete-nos para a consolidação democrática.

²⁶ Rousseau 1974, p. 26.

uma contextualização básica de um mundo político e social em que tais vícios não estariam presentes. Para Rousseau são três as suposições que orientam os termos do contrato social e que devem ser refletidas em instituições política e sociais:

- i) Os indivíduos em cooperação podem fazer avançar os seus interesses fundamentais apenas sob condições de interdependência uns com os outros uma vez que tais interesses devem ser avançados pelos cooperantes;
- ii) As capacidades de liberdade e ação com livre arbítrio no julgamento do que consideram ser melhor, em virtude dos seus objetivos e interesses, devem ser igualmente distribuídas por todos os participantes da cooperação;
- iii) Os cooperantes devem ter iguais capacidades para um sentido político de justiça e agirem em conformidade, e, assim, a república poder ser um Estado de liberdade e justiça que salvaguarda os direitos de cada um no âmbito daquilo que é naturalmente virtuoso no poder político e do seu exercício, democraticamente cooperado.²⁷

Este capítulo focou-se na estrutura do contrato na relação com o poder político. Analisámos as posições de Hobbes, Locke e Rousseau. No próximo capítulo veremos a ideia de contrato através da perspectiva do véu da ignorância.

1.4. O véu de ignorância

O véu de ignorância, um conceito inicialmente usado pelo economista Harsanyi nas suas contribuições para deliberações experimentais da “escolha social”, foi adaptado por Rawls.²⁸ Este véu é um mecanismo substancial de segurança com a capacidade de confirmar que a informação disponível é pertinente e imutável ao longo do tempo. A sua ideia principal, a posição original, está assente no estabelecimento de um procedimento equitativo, de forma a que todos e quaisquer princípios escolhidos sejam justos. As partes (situadas ao abrigo do véu de ignorância) estão

²⁷ Veja-se Martins s/d; Rawls 2013, pp.259-260.

²⁸ Veja-se Roemer 1998, p. 172.

limitadas a avaliarem os princípios baseando-se em considerações gerais;²⁹ isto é, (todas) as partes desconhecem o seu lugar na sociedade, posição de classe ou estatuto social e são desconhecidas de igual modo as circunstâncias particulares das suas sociedades – situação política e económica – bem como o período histórico a que pertencem.³⁰ A sua utilidade reside na verificação de as partes, através do raciocínio pautado pela obediência às restrições adequadas, poderem simular as deliberações desta situação hipotética e, após indispensável reflexão sobre uma e outra concepção de justiça, a escolha de um ser a preferência de outro e, assim, poderem obter um acordo unânime. Rawls esclarece ainda que a posição original em nenhum momento deve ser vista como uma assembleia geral que reúna simultaneamente a totalidade de todas as pessoas possíveis ou existentes num determinado momento porque conceber a posição original desta forma destitui o conceito da sua característica – guia natural da intuição – e, consequentemente, desaproveita-se a perspicuidade do seu sentido. Argumenta Rawls:

Uma característica importante de uma teoria da justiça está em que ela deve gerar o seu próprio apoio. Os seus princípios devem, pois, ser tais que, quando incorporados na estrutura básica da sociedade, os homens tendem a adquirir o correspondente sentido da justiça e desenvolverem o desejo de agir de acordo com eles. [...] A boa orientação é caracterizada como aquela que melhor promove os objetivos sociais formulados mediante um acordo refletido, dado que as partes têm um conhecimento perfeito das circunstâncias e são movidas por uma preocupação benevolente pelos interesses dos outros. [...]. As razões para o recurso ao véu de ignorância vão para lá da mera simplicidade.³¹

Rawls deixa claro que a posição original deve ser entendida como um dispositivo de representação onde qualquer acordo nela alcançado deve ser sentenciado como hipotético e não histórico. Na estrutura básica de uma sociedade democrática, tida como um sistema equitativo de cooperação, deve-se procurar alcançar uma concepção política da justiça para cidadãos livres, iguais

²⁹ Aqui, Rawls pressupõe que a formulação implícita que consta na condição natural do véu de ignorância já tenha ocorrido na doutrina de Kant relativamente ao imperativo categórico, quer na definição processual deste critério quer no uso que Kant faz dele. Pois ele presume que, quando Kant nos pede para testarmos a nossa máxima considerando o que aconteceria se fosse uma lei universal da natureza, devia (Kant) estar também a propor que o nosso lugar neste sistema imaginário de natureza é desconhecido. Rawls também admite as várias dificuldades existentes na noção de véu da ignorância para apreender o significado da posição original. Para uma aplicação da ideia rawlsiana ao campo estrito da moral, veja-se Venturinha 2018, pp. 91-92.

³⁰ Partilhando todos desta igualdade indispensável – adultos desvestidos do conhecimento particular – que não é mais do que a partilha da ignorância comum do destino, ou seja, do resultado de cada um (depois do contrato), Rawls sugere uma correspondência ao estado de natureza. Veja-se ainda Craig 1975.

³¹ Rawls 1993, pp. 122-124.

e politicamente autônomos, que aceitam diligentemente os princípios da justiça publicamente reconhecidos que especificam os justos termos da cooperação entre os envolvidos. Para isso, devido à pluralidade de doutrinas abrangentes – sejam elas religiosas, filosóficas ou morais –, o conhecimento da posição social dos representados (pelas partes representantes), bem como a doutrina abrangente particular que cada um representa, é restrito. Desta maneira é afirmada a espessura forte do véu da ignorância cuja importância predomina na existência do pluralismo razoável e de doutrinas abrangentes. Rawls diz:

Para sustentarmos a base racional da espessura do véu da ignorância é necessário invocar a existência do pluralismo razoável e a ideia de um consenso de sobreposição de doutrinas abrangentes razoáveis [...]. Assim, a posição original é apenas um dispositivo de representação: descreve as partes – sendo cada parte responsável pelos interesses essenciais de um cidadão livre e igual – situando-as equitativamente e atribuindo-lhes a tarefa de estabelecer um acordo sujeito a condições que limitam de forma apropriada aquilo que podem utilizar e promover como boas razões ou razões adequadas. [...] Estas restrições são modeladas na posição original e assim impostas às partes; as suas deliberações estão sujeitas – e sujeitas em absoluto – às condições razoáveis cuja modelação torna justa a posição original.³²

Isto pressupõe que o véu de ignorância requer que as partes representantes na posição original respeitem a concepção política da pessoa dos cidadãos, onde as pessoas possuem a capacidade para um sentido da justiça e capacidade para uma concepção de bem (faculdade da personalidade moral) e, em virtude disso, devem ser consideradas livres e iguais. Estas faculdades estão associadas aos dois elementos principais da ideia de cooperação que são a ideia de uma cooperação justa e a ideia da vantagem de cada participante. Na cultura política pública de um regime democrático constitucional, os cidadãos concebem-se a si mesmos como livres e iguais e é justamente o objetivo da justiça como equidade determinar a questão da justiça política mais apropriada para assegurar os valores da liberdade e igualdade nas instituições básicas, partindo da ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação onde os justos termos da cooperação são acordados por cidadãos concebidos como livres e iguais.³³ É na posição original que estão

³² Rawls 1996, pp. 51-52.

³³ Aqui, remetemo-nos para aquilo que é a ideia da prioridade do justo em relação ao bem, como elemento fundamental daquilo que é denominado por “liberalismo político”, o qual desempenha um papel fulcral na política como forma daquela concepção. Mas tal prioridade não deve de maneira alguma ser interpretada como aquela que não faz uso de

modeladas as características básicas de dois construtivismos, a saber: o construtivismo moral de Kant e o construtivismo político. É também na posição original que se estabelece a distinção e a separação do razoável do racional (sendo que a razoabilidade tem prioridade sobre a racionalidade) e esta, a razoabilidade, é usada – em *A Theory of Justice* – como restrição aos argumentos para os princípios da justiça, que por sua vez são modeladas e impostas às partes, viabilizando desta maneira a prioridade do justo.

quaisquer ideias de bem – exceto as de carácter instrumental – ou, ainda, aquelas ideias passíveis das preferências ou escolhas individuais. Este raciocínio é incorreto (sendo que nenhuma concepção pode estar assente apenas sobre o justo ou sobre o bem; ainda que MILL em: *Utilitarismo*, cap. IV. especificamente no parágrafo 3, confie que se puder provar que a felicidade é o único bem, terá, então, asseverado que o princípio da utilidade é o critério do justo, formulando um argumento de que apenas a felicidade é o bem), pois estes dois últimos elementos não estão em disputa mas são, sim, complementares.

2. O Liberalismo Igualitário

Para Rawls, uma sociedade que é considerada justa, onde as liberdades fundamentais estão protegidas e têm primazia, é uma sociedade pluralista. As pessoas têm liberdade religiosa, filosófica e moral e pode existir uma vasta diversidade de doutrinas abrangentes sobre o significado último do mundo e da vida. Este pluralismo de doutrinas abrangentes existentes na sociedade faz com que a divergência entre os cidadãos esteja sempre patente nas suas inter-relações. A racionalidade (privada) e a razoabilidade (pública), enquanto características dos cidadãos (e dentro daquilo que é o carácter das próprias sociedades), têm de ser equilibradas a fim de que os cidadãos estejam dispostos a encontrar termos de cooperação uns com os outros e a agir de acordo com esses termos. Nessa medida, mesmo que sejam considerados “fardos da razão”,³⁴ os indivíduos, através do “consenso de sobreposição”, devem convergir com os princípios políticos fundamentais. Isto é, embora os cidadãos discordem quanto às doutrinas abrangentes que professam, eles podem concordar com um mesmo núcleo de valores políticos fundamentais. Esses valores políticos fundamentais têm a ver com o apoio a uma constituição justa e com os aspetos sociais e económicos da justiça. Tal como diz Cardoso Rosas:

O conceito de consenso de sobreposição implica também que, cada uma das doutrinas abrangentes participantes no consenso, pode justificar os mesmos valores políticos ou a mesma conceção de justiça a partir do seu próprio ponto de vista.³⁵

O debate do liberalismo *versus* comunitarismo, discutido sobretudo na década de 80 pelos libertarianos igualitários e comunitaristas, gerou vigorosas críticas ao novo modelo de *A Theory of Justice*. As críticas dos comunitaristas em torno da teoria da justiça como equidade passam pela afirmação da mesma como deontológica, procedimental e abstrata.³⁶ Estas críticas são claramente respondidas quando, mediante interpretação correta, torna-se de facto possível evidenciar que a teoria da justiça como equidade de Rawls é detentora de uma conceção deontológica com uma

³⁴ “Fardos” ou “ónus da razão” inclui o carácter polémico das provas, a discordância no que tange a importância relativamente aos diferentes juízos, o modo como avaliamos provas e ponderamos valores dos nossos conceitos morais, políticos, etc.

³⁵ Cardoso Rosas 2018, p. 59.

³⁶ Veja-se Sandel 1982; Coitinho Silveira 2007.

vasta característica teleológica circunscrita a uma concepção substancial de justiça que não é apenas procedimental, onde o justo e o bem não estão em disputa mas são complementares. Rawls elabora a teoria da justiça como equidade estabelecendo nesta última o fundamento que vai superar a deficiência teórica da filosofia moral utilitarista.³⁷ Há uma oposição à tese utilitarista que privilegia o bem em relação ao justo e, deste modo, aplica o bem-estar de alguns em detrimento da liberdade e do bem-estar de outros, sendo que o sistema social não é uma ordem fixa, ou seja, imutável, mas sim um padrão de ação humana. Assim, a liberdade e o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social onde as instituições devem fomentar a virtude da justiça e aniquilar as intenções e propósitos discordantes dela. Sem um esquema de cooperação social ninguém poderá fazer usufruto de uma vida satisfatória uma vez que os bens primários à disposição da sociedade são os direitos, as liberdades e as oportunidades, o rendimento e a riqueza. Tal deve significar que a distribuição da riqueza, do rendimento e das posições de autoridade e responsabilidade devem ser feitas de modo coerente com as liberdades básicas e com a igualdade de oportunidades e por isso:

A estrutura básica da sociedade deve ser concebida para, em primeiro lugar produzir o maior bem, (no sentido de maior equilíbrio líquido de satisfação) e, em segundo lugar, distribuir de modo igual a satisfação das necessidades.³⁸

Decerto que é necessário que a associação entre iguais seja sólida dentro de um entendimento de que os interesses de todos têm de ser encarados de modo igual, sem discriminação. Rawls é apologista de que a realização da igualdade democrática seja feita mediante a adoção de um princípio de oportunidades equitativos, em combinação com a distribuição da riqueza, tendo em consideração o princípio da diferença.³⁹ A isonomia e defesa mais abrangente que caracteriza o

³⁷ A qual não se abordará nem se fará uma comparação ou um estudo aprofundado sobre o debate neste trabalho.

³⁸ Rawls 1993, p. 50.

³⁹ A tradição dominante falha em responder a qual é a doutrina abrangente mais apropriada para servir como concepção política para um regime constitucional. Disto não se presume que os liberalismos de Kant e Mill não sejam razoáveis ou, tampouco, apropriadas, que a partir dos quais não se possa sustentar instituições democráticas, pois os seus liberalismos são detentores de uma pertinência histórica, que decorre justamente do facto de terem sido as primeiras e mais importantes doutrinas na afirmação da democracia constitucional moderna, bem como no desenvolvimento das ideias para a sua justificação e defesa. Para Rawls, a alternativa verdadeiramente apta para a construção e consolidação de uma sociedade justa está localizada num meio estreito entre um socialismo de base liberal e aquilo a que poderíamos chamar um liberalismo social, segundo o qual a justiça consiste em garantir a todos e a cada um dos indivíduos as liberdades básicas, bem como as condições necessárias para o desenvolvimento dos seus projetos pessoais. Portanto, tem-se (neste trabalho) que, para Rawls, a democracia de proprietários é o melhor sistema na correspondência ao

liberalismo igualitário é conhecida através de *A Theory of Justice* onde são articuladas as particularidades imprescindíveis desta corrente que, pelo seu contributo, deixou margem para o desenvolvimento de outros paradigmas, tal como o libertarismo de Nozick ou o comunitarismo de Sandel.⁴⁰

2.1. Visões liberalistas clássicas

No século XVIII e XIX foi criado um programa político pelos filósofos e economistas,⁴¹ que foi usado como critério de orientação para adoção de políticas sociais, naquilo que contextualiza a revolução industrial e o crescimento da urbanização, na Inglaterra, nos Estados Unidos, no continente europeu e noutros lugares do mundo. Esta doutrina tinha as suas ideias assentes na defesa da liberdade individual, ou seja, havia a pretensão de limitar o poder do Estado pela supremacia da lei, estabelecer a igualdade de todos perante a lei, bem como o direito à propriedade e, no que concerne à política económica, afirmava a livre iniciativa, ou seja, o mercado livre. Relativamente ao governo e ao Estado, por mais ínfima que seja a sua ação, a teoria hobbesiana de que o papel do Estado deve limitar-se sobretudo a proteger os homens uns dos outros⁴² era relativamente consensual uma vez que:

liberalismo igualitário em geral, chamando a atenção para o fator indispensável de que deve ser levado em consideração o “facto do pluralismo” como um fator inevitável das democracias constitucionais em geral, em razão do ideal de uma sociedade justa, pois é de facto este o grande tema que aparece refletido em *Liberalismo Político* (Rawls 1996).

⁴⁰ Para uma abordagem profunda e sistemática, veja-se Fonseca 2018.

⁴¹ O liberalismo clássico, que também é referido por liberalismo tradicional, tem como principais autores e pensadores Adam Smith, John Locke (também conhecido como pai do liberalismo), Jean-Baptiste Say, Thomas Malthus, David Ricardo, Voltaire e Montesquieu. Estes acreditavam veementemente no livre mercado, no jusnaturalismo e no utilitarismo, bem como no progresso, permitindo, assim, a identificação do liberalismo económico com o liberalismo político entre os séculos XVIII e XIX. Pode-se constatar que o liberalismo encontrou algumas das suas raízes no humanismo renascentista, que resistia à soberania da Igreja, pois, sendo o mesmo uma doutrina completamente virada para a atuação dos homens no mundo, visa, tão-somente, o progresso do bem-estar material exterior do homem, sem fazer referência às buscas das necessidades interiores, espirituais ou metafísicas.

⁴² Tal como refere Locke (2007, p. 37), “quer seja no estado de natureza ou no Estado de direito, os homens são todos dotados de faculdades iguais e partilham de uma natureza comum, logo, aceitar que existe entre nós uma subordinação que nos autorize a que nos destruamos mutuamente, julgando que tivéssemos sido criados para que nos usássemos uns aos outros, tampouco, a uns piores do que a outros, tal como se faz uso das criaturas inferiores, não é plausível. Portanto, pela mesma razão, e sempre que a sua preservação não estiver em perigo, deve igualmente, e na medida do possível, preservar o resto da humanidade, não podendo retirar ou prejudicar, seja a vida dos outros, seja tudo aquilo que conduza à preservação da vida, da liberdade, da saúde, dos membros ou dos bens alheios. [...] O poder legítimo de adotar leis aptas para governar as sociedades políticas, pertence – em sentido estrito – às próprias sociedades, em

Todos os homens, indiscriminadamente, têm por natureza e, portanto, independentemente da sua própria vontade, e menos ainda da vontade de alguns poucos ou de apenas um, certos direitos fundamentais, como o direito à vida, à liberdade, à segurança, à felicidade – direitos esses que o Estado, ou mais concretamente aqueles que num determinado momento histórico detêm o poder legítimo de exercer a forma para obter a obediência a seus comando devem respeitar, e portanto não invadir, e ao mesmo tempo proteger contra toda possível invasão por parte dos outros.⁴³

Assim, a sociedade é o resultado de um consenso entre indivíduos singulares que abandonam o seu poder executivo outorgado pela lei da natureza, transferindo-o para a comunidade política, limitando o poder legislativo ao bem público da sociedade, contrapondo-se inteiramente à destruição, à escravatura e ao empobrecimento deliberado dos seus súbditos. O poder só se encontra legitimado se estiver baseado no consenso do qual advém o liberalismo e a democracia. A ciência política é firmada em relações consensuais entre indivíduos, ou seja, a correlação indivíduo-sociedade evidencia um formato onde a sociedade não resulta de factos naturais aquém da vontade dos indivíduos, mas sim da própria vontade de todos ou pelo menos da maior parte dos indivíduos a que ela pertencem. O *Segundo Tratado do Governo* (1690) é tido como a obra prima e concluída do estado liberal⁴⁴ e é onde se torna de facto inteligível que

A diferença entre estado liberal do tipo Locke e estado democrático pode ser reduzida em última análise a uma diferença entre duas concepções da liberdade: o liberal entende a liberdade como não-impedimento, ou seja, como a faculdade de agir sem ser dificultado pelos outros, e cada um sem encontrar obstáculos; o democrático, todavia, entende a liberdade como autonomia, e cada um então tem liberdade tão maior quanto mais a vontade de quem faz as leis se identificar com a vontade de quem deve obedecer a essas leis. Segundo o liberal, o Estado corresponde tanto mais ao ideal quanto

todo o seu conjunto, com firme fundamento na vontade comum de uma vida social e companheirismo, e, no acordo expresso ou tácito, relativo ao modelo (comum) a seguir e, a isto, chamamos de “lei do bem público”.

⁴³ Bobbio 2005, p. 8. Aqui, podemos constatar que há um consenso entre o nominalista (Locke) e o positivista jurídico (Bobbio), naquilo que repercute os direitos e as liberdades individuais da preservação da vida humana. De ressaltar que, não obstante o facto de que o liberalismo é ocasionado pela filosofia jusnaturalista (considerando que o jusnaturalismo constitui os termos do seu domínio a partir de um conceito geral e hipotético da natureza humana, que por sua vez se torna na conjectura filosófica imprescindível do liberalismo), estas são doutrinas separadas uma da outra.

⁴⁴ Domenico Losurdo tem uma passagem bastante elucidativa quando diz: “[...] os dois tratados podem ser considerados momentos essenciais da preparação e consagração ideológica desse acontecimento que marca o nascimento da Inglaterra liberal. Estamos na presença de textos perpassados pelo *pathos* da liberdade, pela condenação do poder absoluto, pelo apelo a se insurgir contra aqueles infelizes que quisessem privar o homem da sua liberdade e reduzi-lo à escravidão.” (Losurdo 2006, p. 35)

suas ordens forem limitadas; para o democrático, o Estado é tanto mais perfeito quanto mais suas ordens exprimirem a vontade geral. No primeiro, o problema fundamental da liberdade coincide com a salvaguarda da liberdade natural; no segundo, com a eliminação da liberdade natural que é anárquica, e na sua transformação em liberdade civil que é a obediência à vontade geral. Assim, Rousseau pensou poder conciliar a instituição do Estado com a liberdade, visando uma liberdade que não é a desordem dos instintos, mas a participação consciente e de acordo com a lei do Estado.⁴⁵

Os Estados de Direito foram erguidos, desenvolvidos e expandidos através da concepção de que as monarquias absolutas eram “a forma de Estado em que não se reconhece mais outro ordenamento jurídico que não seja o estatal e outra fonte jurídica do ordenamento estatal que não seja a lei”.⁴⁶ O Estado, que surge do estilo de Hobbes, possibilitou a unidade do poder, julgado absoluto, precisamente pelo seu carácter supremo em relação a toda e qualquer outra forma de poder. Por outras palavras, o estado é o único apto para a génese do direito e para “produzir normas vinculatórias para os membros da sociedade”.⁴⁷ Locke questiona a possibilidade do poder superior – *legibus solutus* – da força e do direito jurídico-normativos de autoridade sobre si próprio e sobre os seus respetivos membros da sociedade. Locke identifica uma predisposição natural para a absolutização do poder e, como tal, o Estado é captado como um poder negativo, embora indispensável, tornando vital a criação de formas de controle ou limites jurídicos capazes de obstar a sequência natural de absolutização do poder. A questão que se coloca é como colocar limites e controlar um poder que, tanto na sua forma como no seu conteúdo, é absoluto. São três as vias distintas de respostas no pensamento liberal relativamente a esta questão. A primeira consta nos *teóricos do direito natural*, a segunda consta nos *teóricos da separação dos poderes* e a terceira consta nos *teóricos da soberania popular*.⁴⁸

Na primeira via encontramos Locke. Defende-se que os limites do poder devem ser motivados pelo direito natural pois, como antecedente do Estado, não dependem dele. Assim, compete ao Estado apenas o reconhecimento e a garantia dos mesmos. Segundo os jusnaturalistas, os direitos naturais seriam os limites do Estado. O Estado liberal-burguês clássico nasce precisamente da defesa axiomática dos direitos naturais dos indivíduos.

⁴⁵ Bobbio 1997, p. 48.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Veja-se *ibid.*, p. 156.

Na segunda via encontramos Montesquieu. Defende-se que os limites do poder não são dependentes dos direitos naturais que antecedem o Estado, competindo aos fundamentos endógenos o controle do poder estatal. Estes teóricos encontram a solução na divisão dos poderes – executivo, legislativo e judiciário – pelos quais são atribuídas funções distintas a poderes distintos e, como tal, com total autonomia e independência uns dos outros, podendo supervisionar-se reciprocamente. Daqui nasce o Estado liberal-burguês constitucional.

Na terceira via encontramos Rousseau. Defende-se que os limites do poder não são apenas encontrados nos direitos naturais nem tampouco na divisão dos poderes, mas sobretudo na *soberania popular*, ou seja, na ampliação da atuação de todos os indivíduos no exercício do poder.⁴⁹

Ora, não obstante a interrupção existente do estilo do Estado e Liberdade de Rousseau em relação aos teóricos que o precederam, é em Rousseau que constatamos que no estado civil a liberdade é traçada apenas pelas leis que cada indivíduo dá a si mesmo estabelecendo-as como a liberdade civil. Desta feita, Bobbio observa a transição do estado natural ao estado civil colocado por Rousseau na seguinte afirmação:

o homem natural é livre porque não tem leis; o homem civil é livre porque obedece somente às leis que dá a si mesmo. Se identificarmos a faculdade de fazer leis para si mesmo com o conceito de autonomia, poderemos dizer que o homem no estado civil é livre pois é autônomo [...].⁵⁰

Aqui compreende-se um normativismo diferente no sentido em que a liberdade é entendida não como o direito de fazer tudo o que a lei permite, mas sim como o cumprimento da lei prescrita por cada indivíduo a si mesmo e, como tal, verifica-se uma íntima correlação entre liberdade e lei moral. Tal como Kant coloca, numa passagem recuperada por Bobbio:

Para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja conforme com a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada por causa da mesma lei moral.⁵¹

⁴⁹ Silva (2011) aborda pormenorizadamente esta questão.

⁵⁰ Bobbio 1997, p. 137.

⁵¹ *Ibid.*, p. 138.

Portanto, ao firmar o Estado e a liberdade no princípio da autonomia, Rousseau revoluciona a compreensão do Estado Moderno uma vez que o seu contratualismo não se encontra limitado apenas ao político porque é essencialmente moral. Nesta medida impulsiona aquilo que hoje contemplamos como Estado Democrático e de Direito. Desta feita, Bobbio demonstra a ligação e compatibilidade entre Estado Liberal e Estado Democrático,⁵² escrevendo:

Não só o liberalismo é compatível com a democracia, mas a democracia pode ser considerada como o natural desenvolvimento do Estado Liberal apenas se tomada não pelo lado do seu ideal igualitário, mas pelo lado de sua fórmula política, que é, como se viu, a soberania popular. O único modo de tornar possível o exercício da soberania popular é a atribuição ao maior número de cidadãos o direito de participar direta e indiretamente na tomada de decisões coletivas [...]. Embora muitos escritores liberais tenham contestado a oportunidade de extensão do sufrágio e no momento da formação do Estado liberal a participação fosse consentida apenas aos proprietários, a verdade é que o sufrágio universal não é em linha de princípio contrário nem ao Estado de direito nem ao Estado mínimo. (Bobbio, 2005, p:43).

2.2. A Justiça como faculdade de julgar: O kantianismo de Rawls

Rawls começa por analisar o conteúdo do princípio da igual liberdade para todos, que é derivado da interpretação kantiana de justiça, e o que significa prioridade dos direitos, tal como Kant os define. A interpretação encontra-se baseada na noção kantiana de autonomia, mas sem limitar a discussão à universalização dos princípios morais. A ideia contida em Kant de que a filosofia moral é um estudo da concepção e um resultado de uma decisão racional, em que os princípios morais são objetos de escolha racional, acarreta consequências públicas imediatas. No

⁵² À medida que os limites do Estado liberal-burguês se circunscrevem apenas ao poder, a simples liberalização das relações asseguradoras dos direitos naturais torna conveniente o cenário efetivo da democratização das relações sociais costumeiras, alargando, deste modo, os direitos de domínio individual para o domínio social. Contudo, sempre que os limites do Estado liberal-burguês se estenderem para as funções deste Estado, o seguimento de democratização torna-se improdutivo, ocasionando iminentemente a sua extenuação na totalidade e um retrocesso dos direitos sociais para garantir somente os direitos individuais. Considerando este cenário, liberalismo e democracia podem ser assinalados como duas suposições antitéticas, pois a caracterização de um Estado liberal-burguês íntegro subentende a supressão de toda e qualquer viabilidade democrática por outra, um Estado democrático subentende o desgaste de toda a fundação do liberalismo. Desta feita, num Estado liberal-burguês íntegro, a democracia é tão-somente técnico-formal e não possui uma obrigatoriedade, limitando-se simplesmente a um Estado de Direito Mínimo.

momento em que os princípios morais são pensados como sendo a legislação de um campo de objetivos morais aceitáveis por todos tem também um domínio público. Argumenta Rawls:

Kant defende, em minha opinião, que uma pessoa age de modo autónomo quando os princípios que regem a sua ação são por ele escolhidos como a melhor expressão possível da natureza enquanto ser racional livre e igual. [...] Agir com base nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido em que nos são aplicáveis quaisquer que sejam, em particular, os nossos objetivos.⁵³

Assim, o indivíduo não age com base em princípios adotados segundo a sua posição social ou qualidades naturais nem em consideração com as particularidades da sociedade em que vive, pois o véu de ignorância na posição original priva as pessoas dos conhecimentos que lhes torna possível escolher princípios heterónomos. Isto significa que “as partes efetuam a sua escolha conjuntamente, como pessoas racionais livres e iguais que conhecem apenas as circunstâncias que originam a necessidade dos princípios da justiça”.⁵⁴ Tal assenta não apenas no sentido do imperativo categórico, o qual Kant entende como um princípio de conduta aplicável a um sujeito em virtude da sua natureza como ser racional livre e igual, mas também no sentido de imperativo hipotético que se baseia na imposição e adoção de certas medidas como meios efetivos de atingir certos fins, quer se trate de um desejo particular quer se trate de algo mais geral.

Na visão de Sidgwick,⁵⁵ Kant entendia que quer a vida de um virtuoso quer a vida de um vil são igualmente produto de uma escolha livre (eu numénico) e são ambas objetos de leis causais (eu fenomenológico) e que, como tal, a nada conduz. Relativamente a esta questão Rawls argumenta:

A resposta de Kant deve ser a seguinte: embora a ação com base num qualquer conjunto coerente de princípios possa ser resultado de uma decisão por parte do eu numénico, nem toda a ação deste tipo, praticada pelo eu fenomenológico, expressa essa decisão como sendo a de um sujeito racional livre e igual. [...] Kant não demonstrou que o agir a partir da lei moral expressa a nossa natureza

⁵³ Rawls 1993, pp. 204-205.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁵ Ver Sidgwick 1888.

por formas identificáveis e que o mesmo se não verifica se agirmos com base em princípios contrários. [...] Este defeito é corrigido, creio, pela conceção da posição original.⁵⁶

Rawls entende que os vários dualismos,⁵⁷ que caracterizam a conceção de Kant, são melhor compreendidos quando estes dualismos são alterados em vez de serem encarados segundo o sentido dado inicialmente por Kant e o seu alcance reformulado no âmbito da prática. O kantianismo de Rawls é, portanto, na sua essência, uma interpretação da teoria da justiça como equidade.

2.3. O ideal de um socialismo liberal

Muitas vezes são questionadas não apenas as circunstâncias do liberalismo político, mas também até que ponto este é possível. Antes de mais, é imprescindível esclarecer que num regime constitucional as relações políticas são pautadas por dois traços peculiares. Primeiro, a relação no interior da estrutura básica da sociedade é constituída pelo nascimento e terminada apenas pela morte, ou seja, não entramos ou saímos dela voluntariamente. Segundo, a prerrogativa da utilização da força e de sanções para assegurar o cumprimento da lei está unicamente assente no poder político entendido como Estado. Rawls deixa claro que perceber a sociedade através de um ponto de vista limitado a uma “sociedade privada”⁵⁸ é uma forma errónea de proceder. Numa sociedade privada os sujeitos encontram-se em concorrência e a inter-relação complementar e salutar é eliminada. Os sujeitos têm naturalmente em vista que a sociedade é um empreendimento de cooperação que visa vantagens mútuas e, por isso, está marcada por conflitos e identidades de interesses que podem ser enfrentados de duas maneiras:

i) A ideia escolhida pela teoria da justiça que consiste em formar princípios que sejam satisfatórios a partir das hipóteses menos exigentes, isto é, a argumentação em torno da teoria deve

⁵⁶ Rawls 1993, p. 206; Rawls 1996, p. 120.

⁵⁷ A necessidade e a contingência, a forma e o conteúdo, a razão e o desejo, os númenos e os fenómenos.

⁵⁸ Aquela em que a sua coesão consiste primordialmente em torno de cálculos feitos por cada sujeito ou por um número elevado de sujeitos, que revela que para se manter o sistema, não pode haver quaisquer alterações, pois tais alterações podem potencialmente repercutir-se na redução das quantidades de meios disponíveis com os quais os sujeitos dão continuidade aos seus objetivos pessoais. O que é totalmente diferente de quando existe uma convicção pública de que o sistema se mantém e é suportado por estruturas básicas que são justas em si mesmas.

consistir em condições simples e razoáveis, reconhecida por todos, ou, pelo menos pela maioria e que favoreçam os argumentos filosóficos mais convincentes, com potencial de deixar a teoria mais abrangente.⁵⁹

ii) Os bens públicos são sobretudo os instrumentos e as condições mantidas pelo Estado para o usufruto de todos em prol dos seus respetivos fins e a divisão dos benefícios tem de ser distribuída equitativamente e capaz de satisfazer as exigências mútuas.

Dentro de um sistema em que as partes anseiam por transformar a sociedade pela incorporação dos meios de produção na comunidade pela repartição – entre todos – do trabalho comum e dos objetivos do consumo, é necessário que as instituições da mesma promovam a virtude da justiça e que seja desencorajada toda e qualquer aspiração contrária. Assim, as bases do conceito da igualdade devem ser aplicadas nos três níveis seguintes:

i) A nível da administração das instituições enquanto sistema público de regras, ou seja, a igualdade deve ser aplicada regularmente, imparcialmente e interpretada de acordo com as regras e os preceitos estabelecidos por lei.

ii) A igualdade deve ser aplicada à estrutura substantiva das instituições, isto é, o significado último da igualdade é estabelecido pelos princípios da justiça, princípios estes que, inexoravelmente, estabelecem os mesmos direitos fundamentais para todas as pessoas.

iii) A igualdade deve ser aplicada aos sujeitos morais, isto é, aqueles sujeitos distinguíveis pelas suas características que são a capacidade de possuir uma conceção do seu próprio bem (expresso por um projeto racional de vida) e a capacidade de possuir um sentido da justiça.

Rawls diz, então, que a sociabilidade humana deve ser observada através de um olhar crítico. Veja-se esta passagem:

A sociabilidade dos seres humanos não deve ser entendida de forma trivial. Ela não implica apenas que a sociedade é necessária para a vida humana ou que ao viverem numa comunidade os homens

⁵⁹ No sentido de muitos reverem-se nela, independentemente dos seus objetivos particulares.

adquirem necessidades e interesses que lhes impõem que trabalhem em conjunto para atingir vantagens mútuas, por certas formas específicas que são permitidas e encorajadas pelas instituições respetivas. A ideia da sociabilidade também não é expressa pelo truísmo que consiste em afirmar que a vida social é uma condição para que desenvolvamos a capacidade para falar e pensar e para tomar parte nas atividades comuns da sociedade e da cultura.”⁶⁰

Rawls afirma que o ideal do socialismo liberal é justamente aquele que contrapõe a concepção de uma sociedade privada onde os objetivos finais e as considerações em torno das instituições comuns e das suas atividades são partilhados por todos e devem ser vistas como um bem em si mesmas. Uma sociedade liberal ideal é aquela em que são promovidas:

- i) As liberdades básicas dos sujeitos, isto é, liberdade de pensamento e liberdade de consciência, etc.
- ii) A livre circulação e a livre escolha de ocupação em face a um quadro plural de oportunidades.
- iii) Os poderes e prerrogativas dos cargos e posições de responsabilidade, bem como o direito de eleger e ser eleito – o que permitirá o alcance de várias capacidades pessoais e sociais do eu.
- iv) O rendimento e a riqueza detêm um valor de trocas necessárias, diretas ou indiretas, para alcançar quaisquer fins.
- v) As bases sociais do respeito próprio, são encorajados nas instituições básicas, para que os indivíduos se autovalorizem enquanto sujeitos e, desta forma, poderem estar capacitados no exercício e desenvolvimento das suas faculdades mentais, bem como promover os seus objetivos e fins de uma forma autoconfiante,⁶¹ pois, para Rawls, não existe outra forma digna da afirmação humana senão a atividade coletiva da justiça, livre e igual.

⁶⁰ Rawls 1993, p. 395.

⁶¹ Veja-se Rawls 1996, pp. 291-292.

3. A Importância do Consenso

A decadência dos conflitos foi sem sombra de dúvidas um dos aspetos que mais marcou a teoria política nas últimas décadas. Desde os anos 1980 que a valorização, a necessidade e a possibilidade do consenso, enfatizado pela perspicácia da política e da democracia, vêm tomando um lugar de destaque, possibilitando deste modo, em primeiro lugar, o afastamento dos discursos centrados na ideia de dominação, ao mesmo tempo que afeta o pluralismo liberal que até então tomava a posição suprema. Sabe-se que a pluralidade de doutrinas abrangentes pode causar grandes e intermináveis separações entre os indivíduos numa sociedade. As crenças religiosas, filosóficas e morais muitas vezes podem ser apresentadas de maneira a influenciar o sentimento de indiferença ou ceticismo em relação a uma determinada concepção política de justiça. As circunstâncias em que o exercício do poder é executado, os princípios e ideias pelos quais os cidadãos livres e iguais devem situar-se no exercício de um poder, são questões recorrentes dentro da sociedade que, quando indevidamente fundamentadas, cedem lugar à desobediência e instabilidade que poderão culminar em conflitos sociais. Veja-se a posição de Miguel:

A exacerbação do conflito inviabiliza a vida em comum – e, se ele é próprio da política, também é próprio de ela ter como objetivo a construção de uma unidade, por mínima que seja, que permita essa vida. Mas o reconhecimento da importância dessa preocupação não elimina o antagonismo das disputas políticas, nem o fato de que as regras e os procedimentos não são neutros em relação aos grupos e interesses em choque.⁶²

Sem a pretensão de esgotar aqui os aspetos multifacetados da discussão, mas focando apenas no que aqui interessa, importa dizer que, embora algumas teorias julguem que o consenso social decorre fruto de mecanismos de adaptação e acomodação dos indivíduos, as últimas interpretações consideram que o consenso é alcançado exatamente pela suspensão da imposição e intimidação social, de forma que o consenso torna-se numa viabilidade sempre em aberto em virtude da faculdade da razão presente em todos os seres humanos. O que nos remete para as concepções influídas no pensamento de Rawls.⁶³

⁶² Miguel 2017, p. 15.

⁶³ Na contemporaneidade, Chantal Mouffe aponta para um sentido que é oposto a essa visão consensual e discorda de Rawls e Habermas, bem como das correntes da democracia deliberativa ligadas a eles, que realçam o seu caráter não-político. Desde a década de 90 que a teórica vem debatendo contra visões que resumem a política à moral, apontando

A continuação e o aperfeiçoamento de uma concepção política congruente são inevitáveis para salvaguardar a harmonia social. Os indivíduos devem estar em conformidade de juízos pois o objeto da concepção política da justiça é uma concepção moral. Não obstante as diferentes e específicas perspectivas religiosas, filosóficas ou morais Rawls considera que

É esperado que seja possível para todos aceitar a concepção política como verdadeira ou razoável, consoante o entendimento da sua perspectiva abrangente, qualquer que esta possa ser, para a conciliação da vida em sociedade.⁶⁴

Somente após tal aceitação é que os cidadãos poderão percecionar a concepção política da justiça como verdadeira ou razoável, em concordância com os imperativos da sua perspectiva, sendo que é necessário que haja uma certa hegemonia dos valores políticos sobre quaisquer (outros) valores não-políticos que com eles se defrontem e tal apenas se torna evidente em condições de razoabilidade favorável capazes de tornar a democracia viável.⁶⁵ Veja-se a posição de Linz a este respeito:

Também seria razoável dizer que não podemos considerar a democracia como estando plenamente estabelecida até que os representantes eleitos criem ou restaurem as regras constitucionais básicas e se definem as funções dos diferentes órgãos de governo. [...] porque esta não pode considerar-se terminada até que haja um instrumento legal que defina os procedimentos mediante os quais os membros do executivo são escolhidos, e mediante os quais se definem os poderes legislativo, executivo e, em alguns casos o judicial, poder ao qual caberá decidir os conflitos institucionais. [...]

para a particularidade do “político”. Este termo aparece em duas das suas obras, especificamente em *The Return of the Political* (1993) e *On the Political* (2005). A autora apoia-se numa leitura de Carl Schmitt, realçando o caráter “ateísta” da concorrência política, e demonstra as causas pelas quais considera que o consenso é em todo o momento uma quimera, escrevendo: “This does not imply the rejection of any idea of rationality, individuality or universality, but affirms that they are necessarily plural, discursively constructed and entangled with power relations. It means acknowledging the existence of the political in its complexity: the dimension of the ‘we’, the construction of the friend’s side, as well as the dimension of the ‘them’, the constitutive aspect of antagonism.” (Mouffe 2005, p. 7)

⁶⁴ Rawls 1996, p. 155.

⁶⁵ Linz (2015) esclarece que, na verdade, não há um pensamento académico consensual quanto às características que definem a consolidação democrática. São várias as opiniões, desde a concepção mais minimalista até àquela que inclui o pleno desenvolvimento de todas as instituições da nova democracia; na sua opinião, uma definição maximalista impede julgar qualquer democracia como sendo completamente consolidada e conduziria a que as crises futuras fossem tidas como consequências do fracasso da sua consolidação. Portanto, Rawls pressupõe que a justiça como equidade seja entendida e reconhecida na primeira fase da sua exposição como uma perspectiva autónoma e independente que expressa uma concepção política da justiça.

porque o grau de consenso que venha a ser conseguido será um elemento importante para estabilidade ou instabilidade da política futura.⁶⁶

Nesta secção introdutória focámo-nos na importância do consenso. Na próxima secção analisaremos a relação da justiça com a moralidade.

3.1. Justiça e moralidade

Numa primeira fase o sentido da justiça é transmitido de forma gradual dentro daquilo que Rawls define como “moral da autoridade”, que normalmente começa dentro da família, entendida como uma pequena associação caracterizada por uma hierarquia definida onde cada membro possui direitos e deveres. As crianças aprendem a obedecerem a seus pais não apenas pela experiência de troca de sentimentos de afeto e confiança transmitidos de pais para filhos, mas também na coleção dos diferentes preceitos.⁶⁷ Na segunda fase do desenvolvimento do sentimento moral, a moral de grupo, são abertos variados casos dependentes do grupo que poderão incluir a comunidade nacional. Aqui, o conteúdo da moral do grupo é atribuído pelos padrões morais adequados e aceites pelos indivíduos nas várias associações às quais pertencem. Há aqui também um fator preponderante na determinação das características e perspectivas dos cidadãos que devem ser levadas em consideração, a saber, os seus verdadeiros desejos, as suas opiniões e as suas convicções dominantes. Numa sociedade bem organizada não é possível os indivíduos colocarem-se na posição uns dos outros sem a identificação correta destes elementos principais que permitem a criação efetiva dos laços de amizade e sentimento de fraternidade.⁶⁸

⁶⁶ Linz 2015, p. 123.

⁶⁷ Sobre a família como uma instituição, veja-se Rawls 2001, Parte III.

⁶⁸ Rawls enfatiza importância da “razoabilidade plural (geral/generalizada)” dentro das sociedades democráticas pois é um elemento fundamental que viabilizará a reconciliação social e acalmará as frustrações e a fúria contra a sociedade (no que tange a sua história), mostrando o caminho filosófico e racional a seguir pelas instituições que almejam ser justas, livres e iguais, dizendo: “Thus I believe that a democratic society is not and cannot be a community, where by a community I mean a body of persons united in affirming the same comprehensive, or partially comprehensive, doctrine. The fact of reasonable pluralism which characterizes a society with free institutions makes this impossible. This is the fact of profound and irreconcilable differences in citizens’ reasonable comprehensive religious and philosophical conceptions of the world, and in their views of the moral and aesthetic values to be sought in human life.” (Rawls 2001, p. 3). Este pensamento remete-nos para a importância do consenso, onde poderá haver muitas divergências nas questões ou afirmações sobre religião, doutrinas ou concepções filosóficas, o sentido último da vida, etc., mas podem, ainda assim, fazer honrar a sua constituição.

A moral baseada em princípios é diferente e a sua diferença reside no facto de a primeira estar ligada ao sentido do justo e da justiça e a segunda se encontrar relacionada com o amor da humanidade e com o autodomínio. Somente em igualdade de circunstâncias, os elementos do desenvolvimento moral bem como as atitudes naturais dos indivíduos numa sociedade bem organizada poderão ser considerados justos e eficazes sempre que as leis obedecem a princípios morais. Neste sentido, tem de existir um sentido de justiça dentro das instituições familiares e a necessária preocupação com o bem-estar dos seus e o sentimento do amor manifestos. Uma vez que a pessoa é capaz de adquirir vínculos afetivos transmitidos na primeira lei, o sistema social é justo e reconhecido por todos; conseqüentemente, poderá também desenvolver laços de amizade e de confiança com os outros membros do grupo à medida que estes, mesmo vivendo de acordo com as suas ideias, cumpram com os seus deveres e obrigações. Por último, dado que numa sociedade bem organizada as instituições são justas e publicamente reconhecidas por todos, o indivíduo, pela capacidade de vincular-se afetivamente nas duas primeiras leis, adquire e desenvolve o sentido da justiça correspondente ao sistema empírico à medida que reconhece os benefícios próprios, os benefícios daqueles que ama e, por último, os benefícios dos restantes concidadãos.

3.2. Noção de “razão pública”

Uma sociedade democrática constitucional bem ordenada possui como característica básica o pluralismo razoável. Não obstante as diferenças consistentes nas doutrinas abrangentes dos cooperantes em sociedade, é inflexível que os cidadãos aspirem conceber-se como se fossem legisladores e, baseando-se no critério de reciprocidade, deliberem sobre variadas questões. Desta maneira, interessa saber quais os regulamentos e quais os motivos e objetivos mais razoáveis. Os cidadãos devem também cumprir com o seu dever “moral” e não apenas “legal” pois de outra forma haveria um conflito de vontade. A ideia de razão pública é justificada sempre que os governantes e outros funcionários do governo, bem como os candidatos a cargos públicos, agem em concordância com a constituição e justificam as motivações que os direcionam na prestação de apoio a determinadas posições políticas fundamentais no que concerne aos termos da conceção política de justiça, consideradas as mais razoáveis perante os outros cidadãos, cumprindo assim o seu dever de civilidade e como tal:

Os líderes têm a difícil e ingrata tarefa de dizer ao povo que com a democracia a economia não melhorará imediatamente, que sem a transformação económica não haverá mudança social nem justiça, ainda que algumas melhorias sejam possíveis; e que, em última análise, o êxito de uma sociedade não é o resultado das atividades do Estado, nem sequer do melhor governo possível, mas dos esforços da sociedade no seu conjunto. Os líderes democráticos devem também evitar fazer uma propaganda excessiva da democracia. A sua tarefa consiste em diminuir realisticamente as expectativas, ao mesmo tempo que mantêm acesa a esperança de que a sociedade, liberta do poder arbitrário, possa desenvolver-se, autonomamente em liberdade.⁶⁹

As questões da razão pública direcionam-se exclusivamente ao que Rawls denomina por “fórum político público” e dividem-se em três partes:

- i) O discurso dos juizes nas suas decisões (com maior ênfase para os juizes de um tribunal supremo).
- ii) O discurso dos funcionários do governo (governantes e legisladores).
- iii) O discurso dos candidatos a cargos públicos e seus diretores de campanha (intervenções públicas, programação partidária e declarações políticas).

Rawls considera que só teremos um exercício de poder político adequado se acreditarmos nas razões que fornecemos para justificar as nossas ações políticas. Leia-se:

O nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que apresentaríamos para justificar as nossas ações políticas – caso o fizéssemos na qualidade de funcionários do governo – são suficientes, e igualmente quando julgamos razoavelmente que os outros cidadãos pudessem também razoavelmente aceitar essas razões.⁷⁰

Assim, numa democracia constitucional o poder político é o poder público onde o poder dos livres e iguais cidadãos é tido como um corpo coletivo.⁷¹ A ideia de razão pública torna-se

⁶⁹ Linz 2015, p. 128.

⁷⁰ Rawls 2014, p. 170.

⁷¹ Aqui é significativo salientar que a “a sociedade política” é aquela compreendida dentro de um espaço onde os atores políticos disputam o legítimo direito de controlar o poder público e o aparelho do Estado. A queda de um regime democrático pode ser levada a cabo pela sociedade civil, por si só, mas no que tange a consolidação da democracia (e

evidente em toda a relação política fundamentada na cidadania onde a relação no seio da estrutura básica da sociedade entre os cidadãos efetiva-se meramente pelo nascimento e culmina na morte⁷² e o exercício do poder político supremo, enquanto corpo coletivo, é distribuído livremente e de forma igualitária entre os cidadãos. O critério de reciprocidade torna os cidadãos aptos a cederem termos de cooperação equitativos de acordo com o que julgam ser politicamente razoável mesmo que tal custe interesses particulares. Assim, as concepções políticas são razoáveis e a ideia de razão pública sustentável sempre que as instituições o justifiquem. A reciprocidade é aplicada a nível da própria estrutura constitucional e a nível dos regulamentos, bem como as leis ditadas em concordância com esta estrutura e não de forma dominante, manipuladora, ou sob a pressão de uma posição política ou social inferior.⁷³

3.3. Que democracia? Rawls e Habermas

Habermas em *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*⁷⁴ critica fortemente o fundamento dado por Rawls para a neutralidade dos objetivos no modelo procedimental. Tanto para Rawls como para Habermas é imprescindível uma racionalidade pública no processo democrático. Ambos procuram fazer o resgate de alguns aspetos da concepção kantiana de razão prática para fundamentar a autonomia inerente à publicidade e à cultura política nas sociedades atuais e na própria concepção de democracia marcando assim a teoria política contemporânea.⁷⁵

até mesmo a transição para a democracia) a intervenção da sociedade política é indispensável. Para a consolidação democrática, é necessário que os cidadãos apreciem as instituições elementares da sociedade política democrática, isto é, os partidos políticos, o parlamento, as eleições, as regras eleitorais, a liderança política e as alianças interpartidárias. De igual modo, é também essencial sublinhar não apenas a diferença entre sociedade civil e sociedade política, mas, sobretudo, a sua complementaridade, o que nem sempre tem tido o devido reconhecimento, pois, na comunidade democrática, os defensores quer de um quer de outro com frequência têm favorecido um destes dois campos em detrimento do outro com abordagens e um conjunto de práticas que de forma latente lesam o normal desenvolvimento do outro.

⁷² Rawls 1996, pp. 212-215.

⁷³ Rawls 2014, p. 170.

⁷⁴ Veja-se Kitch e Silva 2011.

⁷⁵ Veja-se Souza 2009, Rouanet 2011, Pedersen 2012 e Marcantonio 2014.

Tratam-se de duas concepções éticas deontológicas para a formulação de ações fundamentados na autonomia da vontade racional. Habermas sustenta o seu ponto de vista da seguinte forma:

A justiça, concebida deontologicamente, requer a solidariedade como seu servo. Não é uma questão apenas de dois momentos que se completam como aspetos de uma coisa [...]. A justiça diz respeito à liberdade e direitos de um indivíduo único autossuficiente, enquanto a solidariedade diz respeito ao bem-estar de seus semelhantes, e daqueles que a eles estão ligados intersubjetivamente em uma forma de vida comum, e assim também à manutenção da integridade dessa forma de vida. As normas não podem proteger uma coisa sem a outra, elas não podem proteger os direitos iguais e as liberdades individuais sem proteger o bem-estar de seus semelhantes e à comunidade a qual o indivíduo pertence.⁷⁶

Habermas visa buscar a solidariedade para a convivência da pluralidade atual afastando-se do paternalismo e do utilitarismo. No que concerne ao debate em torno da razão pública, limitada à esfera política, Rawls começa por mostrar as duas diferenças primordiais entre ambos. Para tanto começa por afirmar que o posicionamento de Habermas é abrangente, o que, do ponto de vista rawlsiano, é incorreto. Segundo Rawls, o liberalismo político deve-se limitar unicamente ao fórum do domínio político, sendo que a justiça como equidade gera uma concepção política liberal de justiça para um regime democrático que pode ser aplicada pelas outras doutrinas abrangentes razoáveis (presentes) numa democracia por ela regulada. Para Rawls é fundamental que a filosofia política esteja apta para justificar os seus argumentos sem recorrer a quaisquer doutrinas abrangentes pois “o liberalismo político não diz respeito a qualquer doutrina religiosa, metafísica ou moral”.⁷⁷

Segundo Rawls, o liberalismo político como uma concepção estritamente política de justiça é caracterizada por três aspetos fundamentais:

- i) É aplicado à estrutura básica da sociedade.
- ii) A sua formulação pode ser feita de forma independente de quaisquer outras doutrinas abrangentes.

⁷⁶ Habermas cit. *apud* Oliveira Lima 1993.

⁷⁷ Veja-se Marcantonio 2014, especialmente as partes II e III.

- iii) As suas principais ideias estão familiarizadas com a cultura política de uma sociedade democrática e com as suas tradições de interpretação da constituição e das leis básicas.

De acordo com Rawls o mesmo não se verifica em Habermas pois este assenta a sua conceção numa doutrina abrangente, apresentando simultaneamente uma defesa da razão teórica e da razão prática. O fim último da sua teoria da ação comunicativa baseia-se em promover uma explicação de forma generalizada, do significado, referência e validade quer para a razão teórica quer para a razão prática. Tal torna-se mais claro quando Habermas diz:

A teoria do discurso tenta reconstruir esse auto-entendimento (o de uma consciência moral universalizada e das instituições liberais do Estado democrático) de um modo que autoriza seu significado normativo intrínseco e a sua lógica a resistir tanto a reduções científicas como assimilações estéticas. [...] Depois de um século que mais do que qualquer outro nos ensinou o horror da desrazão existente, os últimos vestígios de uma confiança essencialista na razão são destruídos. Todavia a modernidade, agora consciente de suas contingências, depende mais do que nunca de uma razão procedimental. Ou seja, de uma razão que se coloque sob julgamento. A crítica da razão é a sua própria obra: esse duplo significado kantiano deve-se à percepção (*insight*) radicalmente anti-platónica de que não há nenhuma realidade superior nem inferior á qual poderíamos apelar – nós que já nos encontramos situados em nossas formas linguisticamente estruturadas de vida.⁷⁸

A sua teoria procedimental é simultaneamente mais e menos simples que a de Rawls, no sentido em que, ao contrário de Rawls, a sua teoria é mais simples quando permite que as matérias da substância sejam decididas através do resultado das discussões livres e reais, nas quais empenham-se diferentes partes envolvidas hipoteticamente na posição original, livres e racionais; e é menos simples no sentido de que não recorre ao mesmo mecanismo de esquiva (*method of avoidance*) que Rawls.

Para Rawls a diferença primordial existente no entendimento de Habermas e o liberalismo político assenta no facto de que Habermas não ultrapassa a conceção política independente, permitindo que os cidadãos e as associações da sociedade civil tomem a liberdade de adaptar tal

⁷⁸ Habermas cit. *apud* Kritsch e Silva 2011, p. 68.

concepção política para que estejam em concordância com as suas doutrinas abrangentes, as quais não serão opostas ou sequer questionadas pelo liberalismo político, desde que sejam razoáveis politicamente. Rawls afirma que Habermas assume esta posição divergente neste ponto fundamental pelo simples facto de este último aderir a um ponto de vista abrangente. O que é notório quando ele se opõe ao que denomina por “ideia platónica essencialista de razão”, afirmando que a mesma deve ser substituída pela razão procedimental que se coloca sob julgamento e assim é simultaneamente o juiz da sua própria crítica. Rawls opõe-se à ideia de que o construtivismo político deve abranger as questões filosóficas do raciocínio e da veracidade porque tal concepção revela uma compreensão *a priori* e metafísica da razão. De acordo com Rawls a sua concepção política dos cidadãos como livres e iguais substitui a concepção filosófica de pessoa no liberalismo político, mostrando essencialmente como os homens estão e não como os homens são. A posição original é um mecanismo de representação estritamente limitada ao fórum político onde o consenso racional serve de garantia para a verdade ou validade.

No que diz respeito à segunda diferença, Rawls, a fim de refletir o que de essencial diferencia uma da outra, parte do proposto pelas duas teorias e começa por questionar qual é o ponto de partida para a discussão dos dois dispositivos de representação. A isto Rawls responde dizendo que é fundamental considerar o lugar onde estamos e de onde falamos pois as discussões são tidas através dos pontos de vista dos cidadãos inseridos na cultura da sociedade civil, o que Habermas denomina por *esfera pública*. Aqui, a discussão é em torno da formulação da justiça como equidade onde os cidadãos debatem em pormenor os aspetos da construção da posição original, os princípios escolhidos e, desta forma, o discurso do ideal e da concepção procedimental das instituições democráticas é avaliado. Tal como dizem Raquel Kraitsch e André Luiz da Silva:

[...] o argumento no liberalismo político se limita ao político, o que não ocorre na ética do discurso, onde, segundo Rawls, o argumento se ocupa não apenas da normatividade, mas também de valores.⁷⁹

A justiça como equidade concede aos cidadãos diversas concepções políticas essenciais tais como a sociedade como sistema de cooperação, os cidadãos livres e iguais e a sociedade bem-ordenada. Estas concepções políticas podem ser unidas numa concepção política de justiça razoável

⁷⁹ *Ibid.*, p. 70.

para a estrutura básica de uma democracia constitucional focando-se primordialmente na compreensão do auditório na sociedade civil onde o razoável tem como critério o equilíbrio reflexivo geral e amplo.⁸⁰

Não obstante a vasta justificação das duas concepções, Habermas, ainda assim, opõe-se a toda a justificação dada por Rawls. Habermas afirma que o seu modelo coloca perante os cidadãos uma proposta que permite aos mesmos avaliar as questões fundamentais sobre um novo ponto de vista que, ao contrário de Rawls, visa direitos básicos bem como princípios e valores de um modo concorrente e não complementar aos acordos e entendimentos já existentes. Neste sentido, pode-se dizer que Habermas, com a teoria da ação comunicativa, apresenta um ideal de razão prática que é expressa no uso público da razão capaz de ultrapassar tudo o que o consenso sobreposto estabelece.

Em suma, de acordo com Rawls, a ideia de razão pública manifesta quais os valores morais e políticos que devem ordenar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos e destes entre si. Para Rawls, no que concerne ao discurso, o que deve ser considerado é onde se discute e não quem ou o que se discute pois o ideal de cidadania democrática não deve impôr o dever moral mas sim o dever legal. Se não se atender a isto torna-se indistinta a barreira institucional para a separação entre o âmbito do discurso oficial e o discurso não-oficial, deixando, desta feita, tal tarefa ao critério dos indivíduos. Rawls declara que a incorporação da totalidade das verdades na política não deve estar ao cuidado do liberalismo político porque isto é incompatível com uma ideia de razão pública inerente à cidadania democrática.⁸¹

3.4. O rawlsianismo de Dworkin

Dworkin em “The Original Position” é bastante crítico relativamente ao contratualismo de Rawls, nomeadamente no que diz respeito à posição original. Veja-se:

Rawls tenta mostrar que se estes homens e mulheres são racionais, e agirem visando o interesse próprio, eles escolherão os seus dois princípios da justiça.⁸²

⁸⁰ Rawls 1996, pp. 218-219.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Dworkin 1973, p. 500.

Segundo Dworkin, Rawls, de maneira minuciosa e objetiva, elabora a sua teoria de forma a não cometer os erros de Hobbes, Locke e Rousseau que, no seu estado de natureza, fixavam simultaneamente os cidadãos reais e os integrantes do pacto social. Em Rawls, na posição original, os atuantes são “as partes” e não os cidadãos. Dworkin considera que, caso estes homens e mulheres fossem racionais, egoístas e defensores dos seus direitos e interesses, os mesmos não escolheriam os princípios de justiça, o que consequentemente induz a um equívoco⁸³ na compreensão de Rawls no que concerne à racionalidade. Dworkin parece deixar escapar o conceito kantiano de racionalidade.

Tal como mostrou Loughlin,⁸⁴ Dworkin tenta desenvolver um ideal de justiça na assistência médica que deverá distribuir recursos como a saúde e outras necessidades sociais entre diferentes pessoas a necessitar de tratamento e, como tal, propõe-nos conceber três mudanças significativas:

- i) A distribuição da riqueza e dos rendimentos é a mais justa que poderá ser.
- ii) Devemos supor que os membros do público têm “[...] de coração conhecimento sobre o valor, custo e efeito colateral de um determinado procedimento médico – em outras palavras, tudo que os bons médicos devem saber [...]”
- iii) Devemos supor que “[...] ninguém – incluindo as seguradoras tem informação disponível sobre qual a probabilidade que uma pessoa em particular tem para contrair qualquer doença ou sofrer qualquer tipo de acidente”.

Após tais mudanças imaginárias, Dworkin pede-nos para colocar a distribuição da assistência médica “tão livre quanto possamos imaginar de modo a que os médicos, hospitais e as

⁸³ Esta confusão parece ser consensual naquilo que tange a interpretação e compreensão da construção da posição original de Rawls por parte de Dworkin e Craig, compreendendo este último também as “partes” (hipoteticamente mencionadas por Rawls) como pessoas, sujeitos, cidadãos, etc. e colocando as seguintes questões: “How can the reasoning of any de-personalized individual reasoner be representative of all people (conceived individually), when the collective term ‘all’ is a variable dependent upon decisions made in the original position? [...] However, the resulting consensus, being so contrived, is meaningless, and cannot serve Rawls philosophical purpose.” (Craig 1975, pp. 67-68). Tais questões e argumentos (ainda que pertinentes) não são cabais para uma contraposição à construção filosófica de Rawls pois a posição original constitui o *status quo* inicial para as “partes”, isto é, a posição original (de Rawls) deve transmitir a ideia de um espaço adequado, capaz de assegurar que os acordos aí alcançados sejam em todos os termos equitativos (e não a ideia de pessoas despersonalizadas ou, ainda, a ideia de ponderar sobre pessoas inexistentes na posição original), decorrendo daí a expressão “Justiça como equidade”, sendo que fica claro aqui o alcance do seu propósito filosófico.

⁸⁴ Veja-se Loughlin 1995, p. 40.

empresas farmacêuticas estejam livres para cobrar o que desejam”. Para que uma análise avaliativa sobre as pessoas seja relevante é necessário que exista um elo de ligação entre o mundo fictício e o mundo real pois se um exercício apenas é viável no plano teórico poderá, conseqüentemente, ser considerado como que uma perda de tempo do pensamento. Há de facto uma presunção de Dworkin em fazer a ligação entre o mundo imaginário e o real.

Rawls imagina as partes dotadas de interesse próprio, juntando-se sob condições extremas e incomuns, com a tarefa de criarem um pacto social pelo qual posteriormente serão todos governados. As partes estão dotadas de conhecimento geral, mas privadas de todo o conhecimento relacionado com as suas identidades particulares, o que inclui raça, sexo, idade, classe social e convicções religiosas. A intenção motriz por detrás de uma tal situação hipotética é de criar a condição ideal de justiça. As partes encontram-se bem informadas sobre os seres humanos mas, ainda assim, totalmente imparciais na tomada de decisões pois a sua ignorância das particularidades de si mesmos impossibilita a possível comparação com os outros, o que significa que não haverá nenhuma inclinação em jogo. Rawls argumenta que, sob tais circunstâncias, quaisquer que sejam os princípios acordado entre as partes, os mesmos serão efetivamente justos e, para tal, um dos seus princípios de justiça requer que a igualdade social e económica seja de tal maneira arranjada que o seu maior benefício seja para os menos favorecidos, o que não deverá ter nenhuma resistência pois os integrantes não sabem a que grupo social pertencerão após o contrato. Ainda assim, Dworkin traz à luz uma questão bastante pertinente que é saber se o contrato de Rawls é vinculativo, ou seja, se representa alguma obrigatoriedade para os sujeitos. A teoria rawlsiana não almeja que os seus princípios sejam elos vinculativos a qualquer sentido de obrigatoriedade tendo em conta que o autor elaborou a sua teoria e seus princípios como se fossem corretos, caso hipotético e não histórico, e, portanto, não há aqui nenhuma obrigatoriedade. Por outro lado, há a possibilidade de as partes, quer sejam fictícias ou reais, por intermédio de um equilíbrio reflexivo, revisarem os princípios de justiça escolhidos na posição original e, assim, racionalmente deliberarem sobre quais as vias mais corretas e sustentáveis a seguir ou a implementar no sistema democrático contemporâneo.

Pode-se afirmar que a crítica de Dworkin ao contratualismo de Rawls revela-se inconsistente. O que não significa que a sua crítica seja descartável pois Dworkin apresenta muitos aspetos positivos nas suas questões que, se forem adequadamente adaptadas, ainda permanecem sem um esclarecimento definido.

Em suma, trata-se da aproximação de dois filósofos distintos pelas suas formações, sendo que um é filósofo do direito (Dworkin) e o outro é filósofo político (Rawls) e, nesse sentido, apresentam princípios diferentes. Assim, acredita-se neste trabalho que a leitura em relação a Rawls feita por Dworkin é uma leitura virada para o lado jurídico, ou seja, uma leitura e interpretação feita com o aparato jurídico, mas que culmina em algumas inconsistências.

Conclusão

Decerto que nem tudo o que está num plano hipotético terá uma aplicação no plano real. Mas qualquer tentativa teórica de melhorar uma realidade política firmando a justiça, a igualdade e a liberdade para todos e, tendo na base a melhor distribuição das riquezas, é uma tentativa louvável e julga-se, nesta dissertação, ser aquilo que está mais próximo do que é (humanamente) divino. Rawls tem como ponto de partida a ideia de um contrato, em contraposição ao utilitarismo,⁸⁵ e afirma que a sua tentativa foi generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant, na esperança de que, deste modo, a teoria pudesse ser desenvolvida de forma a não ficar aberta às mais óbvias objeções que se lhe apresentam. A concepção de contrato social desenvolvida por Rawls é de suma importância precisamente pelo seu mecanismo de ligação com a noção de *vontade geral*.

As teorias éticas dos filósofos são normalmente justificáveis por uma de duas formas, a saber: ou se procuram princípios evidentes por si mesmos ou se procuram definições de conceitos morais para posteriormente demonstrar que os conceitos associados aos juízos morais são verídicos. Rawls não adota qualquer uma destas concepções na justificação da sua teoria de justiça. Na verdade, ele defende que estes princípios são contingentes no sentido em que a escolha na posição original é feita à luz de factos gerais, o que não significa que ele defenda que a posição original seja em si mesma destituída de força moral. A sua justificação submete-se ao conjunto da concepção e da forma como ela se adapta aos nossos juízos, dividindo-a em três partes. Primeiro, apresenta os pontos essenciais da estrutura teórica e os princípios da justiça são neles defendidos com base no carácter razoável das exigências relativamente à escolha das concepções. Em seguida, examina o género prescrito pela justiça bem como quais os deveres e obrigações impostos por ela aos indivíduos. E por último, verifica se a teoria da justiça como equidade é uma concepção viável e avalia o problema da congruência entre o bem e o justo em concordância com as definições determinadas.

⁸⁵ O utilitarismo descrito por Rawls é especificamente a severa doutrina clássica que autor considera ser em Sidgwick que, provavelmente, encontre a sua elaboração mais clara e abordável, sendo a ideia fundamental a seguinte: a organização da sociedade está correta e é, portanto, justa, sempre que as suas superiores instituições estejam estruturadas de forma a alcançar o maior saldo líquido de satisfação colhida do somatório das atuações individuais da totalidade dos seus membros. Rawls utiliza este posicionamento de Sidgwick e ideia vital da teoria utilitarista para asseverar a intensa incongruência da mesma face à justiça.

Assim, Rawls apresenta as razões pelas quais as mesmas devem ser aceites mas sem a pretensão de que elas sejam em si mesmas evidentes ou obrigatórias pela análise dos conceitos morais ou do significado dos termos éticos, evidenciando que, em comparação com as teorias alternativas, os primeiros princípios e os juízos particulares mostram-se articular-se razoavelmente bem, apresentando que as suas considerações não determinam mas confirmam a aceitação inicial dos princípios na primeira parte da argumentação, fortalecendo, neste sentido, a natureza moral da espécie humana.

Rawls, no seu caso hipotético da posição original, combina numa única concepção a totalidade das condições às quais estaríamos dispostos, após uma reflexão prudente e sensata, a reconhecer como razoáveis para impor a nossa conduta face aos outros. Ele faz a distinção das pessoas como únicas e separadas permitindo a imparcialidade, mesmo para com aqueles que pertencem a gerações diferentes, e afirma:

Daqui decorre que a atividade coletiva da justiça é a forma mais elevada da afirmação humana. [...] Ver o nosso lugar na sociedade deste ponto de vista é, pois, vê-lo *sub specie aeternitatis*: é olhar a situação humana não apenas de todos os pontos de vista sociais, mas também de todos os pontos de vista temporais.⁸⁶

Em síntese, com esta dissertação almejou-se apresentar a teoria política e filosófica de Rawls numa forma descritiva e comparativa com o fito de podermos perceber a essência da análise das divergências em relação à influente concepção de Rawls. Foi a articulação dos conceitos de liberdade e igualdade, contidos em Rawls, que se tentou explorar para obter uma compreensão centrada nos argumentos dos mesmos e para refletir até que ponto se pode recorrer às ferramentas e mecanismos deixados por Rawls na sua vasta obra teórica para ponderar sobre a sua possível aplicação num plano para indivíduos reais, contemporâneos, em sociedades onde a injustiça ainda é tão proactiva para o prejuízo de muitos – a maioria – que, suportando todo o tipo de arbitrariedades e desigualdades sociais, vivem continuamente como demonstrações vivas que testemunham e declaram através de suas próprias vidas a

⁸⁶ Rawls 1993, p. 400. Também Wittgenstein, por referência a Espinosa e Schopenhauer, usa a noção de *sub specie aeternitatis* numa perspectiva ética. Veja-se nesse sentido Venturinha 2010, p. 182.

[...] miséria e indignação, através das quais o homem, tomando conhecimento de si próprio, pode verificar como é perigosa e lamentável a vida aqui na terra. Esta mais não é do que uma blasfêmia contra o nome de Deus, [...] um caminho perigoso e cheio de todos os males, [...].⁸⁷

⁸⁷ Lutero 2018, p. 22.

Bibliografia

a) Bibliografia primária

Rawls, John (1993). *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença. (1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.)

_____ (1996). *O Liberalismo Político*. Lisboa: Editorial Presença. (1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.)

_____ (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ (2013). *Palestras sobre a História da Filosofia Política*. Lisboa: Instituto Piaget. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.)

_____ (2014). *A Lei dos Povos e a Ideia de Razão Pública Revisitada*. Lisboa: Edições70. (1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.)

b) Bibliografia secundária

Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores.

Bobbio, Norberto (1997). *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB.

_____ (2005). *Liberalism and Democracy*. London: Verso.

Cardoso Rosas, João (2018). “Liberalismo Igualitário”. In João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*. Coimbra: Almedina, 35-66.

Coutinho Silveira, Denis (2007). “Teoria da Justiça de John Rawls: Entre o Liberalismo e o Comunitarismo”. *Tans/Form/Ação* 30(1): 169-190.

Craig, Leon H. (1975). “Contra Contract - A Brief against John Rawls’ *Theory of Justice*”. *Canadian Journal of Political Science* 8(1): 63-81.

Dworkin, Ronald. (1973). “The Original Position”. *The University of Chicago Law Review* 40(500): 500-533.

Fonseca, Rui (2018). “Libertarismo”. In João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*. Coimbra: Almedina, 67-85.

Gonçalves de Barros, Alberto Ribeiro (2012). “Republicanism”. In Flamarion Caldeira Ramos, Rúrion Melo e Yara Frateschi (orgs.). *Manual de Filosofia Política*. São Paulo: Saraiva, 60-84.

Hobbes, Thomas (2002). *Leviatã – Ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Kritsch, Raquel; **Silva**, André Luiz (2011). “Considerações Acerca da Noção de Razão Pública no Debate Rawls-Habermas”. *Revista de Sociologia e Política* 19(39): 67-90.

Linz, Juan (2015). *Autoritarismo e Democracia*. Lisboa: Livros Horizonte.

Locke, John (2007). *Segundo Tratado do Governo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Losurdo, Domenico (2006). *Contra-história do Liberalismo*. São Paulo: Idéias&Letras.

Loughlin, Michael (1995). “Dworkin, Rawls and Reality”. *Health Care Analysis* 3: 37-43.

Lutero, Martinho (2018). *Explicação do Pai Nosso*. Lisboa: Edições 70.

Marcantonio, Jonathan H. (2014). *Justiça, Moral e Linguagem em Rawls e Habermas: Configurações da Filosofia do Direito Contemporânea*. São Paulo: Saraiva.

Martins, António M. (s/d). “Contratualismo”. *Dicionário de Filosofia Moral e Política*. Lisboa: Instituto de Filosofia da Linguagem. Disponível em <file:///C:/Users/USER/AppData/Local/Microsoft/Windows/INetCache/IE/G7N8XZG8/fcea344406ea985ed0b10cbb2f1ecdbd.pdf>

Mill, John Stuart (2005). *Utilitarismo*. Lisboa: Gradiva.

Miguel, Luis F. (2017). *Consenso e Conflito na Democracia Contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP.

Mouffe, Chantal (1993). *The Return of the Political*. London: Verso.

_____ (2015). *Sobre o Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Oliveira Lima, Luíz António (1993). “Alternativas éticas ao neo-liberalismo: as propostas de Rawls e Habermas”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* 28-29.

Pedersen, Jorgen. (2012). “Justification and Application: The Revival of the Rawls-Habermas Debate”. *Philosophy of the Social Sciences* 42(3): 399-432.

Roemer, John E. (1998). *Theories of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rouanet, Luiz Paulo (2011). “Democracia Deliberativa: Entre Rawls e Habermas”. *Veritas* 56(1): 52-63.

- Rousseau**, Jean-Jacques (1974). *O Contrato Social*. Mem Martins: Europa-América.
- Sandel**, Michael (1982). *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidgwick**, H. (1888). “The Kantian Conception of Free Will”. *Mind* 13(51): 405-412.
- Silva**, Marcelo Lira (2011). “Os Fundamentos do Liberalismo Clássico: A Relação entre Estado, Direito e Democracia”. *Aurora* 5(9): 121-147.
- Souza**, Pedro H. G. F. de (2009). “Rawls e Habermas: em Busca de uma Perspetiva Democrática Transcontextual”. *Plural* 16(1) :11-38.
- Taylor**, Charles (1992). “Atomism”. In: Shlomo Avineri e Avner de-Shalit(eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 29-50.
- Tramontina**, Robison; **Parreira**, Anny M. S. (2015). “A Teoria da Justiça de John Rawls como aporte teórico para a formulação e a avaliação de políticas públicas”. *Revista da AJURIS* 42(139): 255-284.
- Venturinha**, Nuno (2010). *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____ (2018). *Description of Situations: An Essay in Contextualist Epistemology*. Cham: Springer.
- Wollmann**, Sérgio (1994). *O Conceito de Liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: EDIPUCRS.